

Российская Академия Наук
Институт философии

А.К. Судаков

ЦЕЛЬНОСТЬ БЫТИЯ

Религиозно-философская мысль И.В.Киреевского

Москва
2011

УДК 14
ББК 87.3
С 89

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *М.Н. Громов*

доктор филол. наук *Б.Н. Тарасов*

С 89 **Судаков, А.К.** Цельность бытия. Религиозно-философская мысль И.В.Киреевского [Текст] / А.К. Судаков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2011. – 191 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 178–189. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0192-1.

Монография посвящена анализу философского мирозерцания И.В.Киреевского как одного из первых опытов светской христианской философии в России XIX в. Система взглядов Киреевского представлена в работе как органическое единство вокруг религиозно-философской идеи цельности бытия личности и народа, непосредственно связанной с православным вероучением, но включающей в свой состав развитие умственной и нравственной образованности лица и народа. Впервые в русской историко-философской литературе дается обстоятельный анализ взглядов Киреевского на отношения Церкви, государства и общества.

ISBN 978-5-9540-0192-1

© Судаков А.К., 2011
© ИФ РАН, 2011

Одного только желаю я: чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении святой Православной Церкви, вполне проникнули убеждения всех ступеней и сословий наших, ...и чтобы та *цельность бытия*, которую замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России...

И.В. Киреевский

Введение

Иван Васильевич Киреевский принадлежит к числу тех деятелей русской мысли, которым последующая историография с редким единодушием определила их место и значение более по принадлежности к известной группе или «когорте» деятелей литературы, к кружку и партии, чуть не по семейной принадлежности, чем по принадлежности к известному философскому направлению, и отношение к которым почти всецело определяется у потомков отношением к этой группе, и уже затем – к их философии. В самом деле, И.В.Киреевский известен как основоположник философии «славянофильства» гуманитариям с самыми разнообразными понятиями о содержании самого «славянофильства» и с противоположным отношением к нему.

Происхождение этого историко-философского клише не может подлежать сомнениям: основоположником «своей» философии первыми провозгласили Киреевского (посмертно) сами же «славянофилы» – А.С.Хомяков и К.С.Аксаков.

Между тем есть по крайней мере два надежных исторических свидетельства в пользу того, что отношение между философским мирозерцанием И.В.Киреевского и его так называемым «славянофильством» и соответственно между «славянофильством» и действительным общественно-историческим воззрением Киреевского отнюдь не было столь прямолинейно и логически просто, как обыкновенно представляется. Эти свидетельства редкостно согласны между собою.

Одно из них – это оценка самого философа. В письме Хомякову от 2 мая 1844 г. он писал: «...этот славянофильский образ мыслей я разделяю только *отчасти*, а *другую часть* его считаю *дальше от себя, чем самые эксцентричные мнения Грановского*» (3, 109*;
курсив Киреевского).

Другое – свидетельство А.И.Герцена, политического оппонента «славянофилов» в целом и Киреевских в частности. В «Былом и думах» Герцен говорит о Киреевском: «Совершенной близости, сочувствия у него не было ни с его друзьями, ни с нами...

Он однажды с глубокой печалью сказал Грановскому:

– Сердцем я больше связан с вами, но не делю многое из ваших убеждений; с нашими я ближе верой, но столько же расхожусь в другом» (*Герцен А.И.* Былое и думы. М., 1973. Т. 2. (Ч. 4–5). С. 144). Киреевский, продолжает Герцен, не мог разделять славянофильского «пренебрежения ко всему европейскому» (там же).

Можно возразить, что сказанное относится не к философии, а только к психологическому типу личности. Но так же двойится в представлении Герцена и собственно философия Киреевского: с одной стороны, он называет его «поэтом-мыслителем» (147), с другой – «поклонником свободы и великого времени Французской революции» (144); у Киреевского, по оценке Герцена, «рядом с православием и славянизмом» существовало «стремление к какой-то гуманно-религиозной философии», в которой находило себе исход «неверие к настоящему» (145) и которая побуждала его «мирить религию – с наукой, западную цивилизацию – с московской народностью» (там же). В понимании Герцена, православно-славянское воззрение существовало в сознании Киреевского только «рядом» с философией, наука – с верой и цивилизация – с народностью. Герцен как рационалист науки отрицает и православное убеждение Киреевского, и его «славянизм», и, что самое примечательное, не находит логической связи между тем и другим и собственно философским мирозерцанием русского мыслителя.

М.О.Гершензон, с позиций интуитивистского иррационализма, считал основную философскую идею Киреевского, как он ее понял, глубоко истинным прозрением, общественный же идеал,

* Мы цитируем работы и письма Киреевского по новейшему, самому полному из существующих, собранию сочинений братьев Киреевских: *Киреевский И.В., Киреевский П.В.* Полн. собр. соч.: В 4 т. Калуга: ИПЦ «Гриф», 2006. Указываем номер тома и страницу.

воздвигаемый на основе этой идеи, – происходящим из нее лишь вследствие роковой логической «ошибки» (4, 421). То есть и для Гершензона между философским убеждением Киреевского и его общественным воззрением законной связи нет, и «славянофильство» правильным порядком из этого философского убеждения не происходит, – хотя само убеждение понимается им совершенно иначе, чем Герценем.

Наконец, продолжатели «славянофилов» развили такой взгляд на Киреевского и его мирозерцание, согласно которому никаких собственно философских оснований его зрелые взгляды не имели, но всецело опирались на православный опыт. И.В.Киреевский после «обращения», согласно этому взгляду, жил и мыслил уже не как философ, но исключительно как православный мирянин, «послушник старцев». Источник его зрелой философии с этой точки зрения уже не западная философия или историография, но единственно творения отцов Церкви, на которых основывается его (будто бы «славянофильский») общественный идеал. И так понятое основание, и так понятое следствие «славянофилов» и их званые и незваные наследники горячо поддерживают, как святую истину.

Но историки и философы не согласны даже и в том, существует ли вообще единое связанное философское мировоззрение И.В.Киреевского, как факт истории мысли.

Сами его собратья по «славянофильству» полагали, что Иван Васильевич не успел представить «догматическое построение новых... начал» философии (Хомяков; 4, 231), что его философское дело состояло в «критике исторического движения философской науки» (там же), и постольку, по-видимому, в отрицаниях, однако имеющих «характер положительного знания» (4, 234–235). Истолкование и развитие этих начал представляет собой, согласно этому взгляду, философское учение самих «славянофилов»¹.

¹ Неоднозначность этой интерпретации была ясна даже для безусловных союзников «славянофилов». Например, В.Н.Лясковский говорит, что хотя «Хомяков явился истолкователем учения Киреевского» (4, 393–394), но «имел в виду не столько передачу мыслей своего друга, сколько вообще разработку поставленных им вопросов» (394) (то есть *собственной* философии), и в отношении статьи о просвещении Европы дал «отчасти пояснение, отчасти – возражение» (393); так что в итоге существо воззрений Киреевского следует излагать «на основании слов самого Киреевского» (394).

У Киреевского же положительного философского мирозерцания, как они полагали, именно не успело выработаться, или оно существует у него только в набросках.

В этом отношении с Хомяковым парадоксально единогласен, хотя и по своим причинам, радикальный противник «славянофильства» – Писарев. По Писареву, в Киреевском как личности не было ни трезвости мысли, ни твердости характера (4, 254–255); и потому в сочинениях Киреевского нет логической связи. «У Киреевского, – говорит Писарев, – не хватило бы творческой силы на то, чтобы обдумать и создать художественно стройное целое» (4, 256). Поэтическое и философское начала столкнулись в личности Киреевского: «он по природе своей художник, а по развитию ученик немецких философов» (255). Поэтому то, что кажется его философским наследием, – это «поэмы в прозе», «плохие поэмы и плохие рассуждения» (там же), то есть в сущности «отрывочные восклицания» и «несвязная речь» (261), «вечно неясные бредни о народности, о русской цивилизации, о будущем влиянии России на умственную жизнь Европы» (262). Для Писарева это наследие и не стоит философского истолкования и развития, потому что направлено не на развитие разума науки и философии, а против него, пронизано «недоверием к деятельности разума» (261). О «славянском любомудрии» Писарев не может говорить иначе как иронически; но и вообще для него умозрительная философия – «пустая трата умственных сил, бесцельная роскошь» (243). Именно поэтому умозрительно-философские идеи Киреевского суть для него такая же «поэма в прозе», как и его философия истории: христианская мысль не отвечает рационалистическим критериям Писарева.

Эти критерии унаследовала позитивистская и марксистская критика. Поэтому как для либералов-позитивистов, так и для советских историков умозрение Киреевского так же точно «ниже всякой критики». Даже если здесь признают существование у него философского учения², ему отказывают в последовательности и логике, потому что сознают чуждость его и его источников отвлеченному рационализму науки.

² Так, например, действительность «философии Киреевского» безусловно признает З.А.Каменский (*Каменский З.А. Философия славянофилов. И.Киреевский и А.Хомяков. СПб., 2003*), однако показательно, что он посвящает свой разбор этой философии доказательству тезиса о том, что такая философия не является якобы ни самобытной, ни плодотворной, ни даже логически последовательной.

Этих критериев не принимал М.О.Гершензон. Центральная мысль мирозозерцания Киреевского, как он ее понимал, представляла для него непреходящую ценность, как зерно цельной философии жизни, именно в противоположности научно-рационалистической философии. Поэтому в написанном Киреевским эта мысль видится ему «фундаментом, на котором покоится все здание, но который сам не виден» (4, 415); причем он признает работу по оформлению личного мирозозерцания, решению «вечных вопросов миропознания и совести» (420), «вчерне законченной» уже к моменту написания основной статьи Киреевского о просвещении России и Европы, хотя, по Гершензону, философ и пошел в ней «по ложному пути» (421).

Гершензон считает при этом исторические теории славянофильства, теорию православной народности и общинного быта связанными с центральной идеей философского мирозозерцания Киреевского, с его антропологией и этикой только по печальному недоразумению (444). Рационалисты и позитивисты вообще не находили у зрелого Киреевского достойной внимания философской антропологии и этики, как они ее понимали, – или находили внутренне противоречивую философию, соглашавшую веру с разумом, цивилизацию с народностью. Наконец, сами «славянофиль» не находили у Киреевского «догматического построения» философского мирозозерцания, и потому достраивали за него таковое самостоятельно³.

Между тем все истолкователи и критики ведут речь об одном и том же комплексе философских идей.

Это мыслительное целое строится у Киреевского вокруг ключевой для него идеи цельности бытия, мышления, жизни. В этой совокупности идей и учений действительно сосуществуют анализ и критика западноевропейской рациональной метафизики, признающие, однако, в итоге новейшее немецкое умозрение необходимой

³ Некоторые современные исследователи видят особенность и даже достоинство Киреевского как мыслителя в переходе от сугубо философского мирозозерцания к православно-христианскому, в философском осмыслении опыта христианского обращения. С этой точки зрения нет даже причин для сожаления о неразработанности систематического рационального мирозозерцания у Киреевского; с этой точки зрения личное и народное воцерковление возмещает отсутствие систематически развитых убеждений; с этой точки зрения, в ее последовательном виде, для развития цельной образованности в православном народе философии, как развитой рефлексии, вообще не требуется.

ступенью к самобытной христианской философии православного мира, и умозрительная транскрипция богословского наследия отцов православной Церкви, полагающая это святоотеческое наследие указателем пути для христианской философии, но призывающая к умозрительному развитию святоотеческой мысли в свете приобретений новоевропейской образованности. Откровение и рациональность, христианское просвещение и умственная, нравственная, художественная и общественная культура Нового времени равно служат источниками христианской мысли Киреевского, и невежество ума и воли столь же опасно для мысли и культуры, по его убеждению, как и уклонение ума или сердца от христианской истины верования. Истина Откровения лежит в основании этого мирозерцания, но связывается в нем в живую цельность с естественной рациональностью человека. Ни вера помимо рациональности, ни рациональность без веры не составляет, для Киреевского, такой живой цельности разумения; и посредником и связью между ними служит именно христианская философия.

Именно поэтому как рационалистические противники, так и иррационалистические союзники «славянофильства» видят Киреевского иррационалистом. Но существенный собственно философский пласт мирозерцания русского литератора Киреевского для первых только странен, нелогичен и непонятен «рядом» с православием и «славянизмом», для вторых он враждебен и чужд «святоотеческой традиции», и всего бы лучше, если бы его вообще не было. Отсюда пафос как первых, так и вторых, отсюда их споры о Киреевском.

Но если так парадоксально сходятся в оценках оппоненты и союзники «славянофильства», – какова же коренная философская принадлежность мирозерцания самого Киреевского, его философии цельности? Ведь, как принято считать, между рационализмом и иррационализмом «третьего не дано».

Положение проясняет христианский мыслитель из числа философских союзников Киреевского и в то же время политических оппонентов «славянофильства», хотя специально анализом философии Киреевского не занимавшийся: Семен Людвигович Франк. Религиозная философия самого С.Л.Франка прочно привязана множеством духовных уз к «метафизике всеединства» школы Вл.Соловьева, которая, по нашему убеждению, именно *не* восхо-

дит к философскому проекту Киреевского и не может считать его в числе своих предтеч. Так что *содержательные* метафизические концепции самого Франка едва ли могут способствовать верному разумению особенности религиозной мысли, да и биографии, И.В.Киреевского. Однако Франк нашел *термин*, – металогический, или трансрациональный монодуализм, – который, как мы думаем, совершенно неадекватен как самоопределение собственной философии религии Франка, но, исключительно *верно* определяет существо метафизико-антропологической позиции Киреевского, философский смысл его идеи цельности жизни личности в ее существенном отношении к Богу и к подобным себе.

Эта коренная цельность именно и есть у Киреевского живое единство сверхразумного начала (экзистенциальной личной веры) и рациональной целостности (умственной и нравственной культуры личности и народа). Иерархическое двуединство рационального и трансрационального составляет сквозную основу и музыкальную тему *всей* философии И.В.Киреевского: сердечная вера личности и целокупность ее умственной и нравственной жизни; отношение веры к разуму; отношение духовной элиты общества к нравственному и институционализированному целому общества и государства в христианском по коренному убеждению народе; отношение цельного и живого единства христианского человечества и отдельных народов и областей в составе Церкви, с их историческими племенными особенностями умственной образованности и наружного быта, – на всех этих уровнях раскрытия философского мирозерцания Киреевского мы встречаем тот же метафизический рисунок – ту же идею сверхразумного двуединства металогического животворного начала и рационально оформляемого целого личной и общественной образованности, «души» и «плоти» живого целого культуры. Более того: там, где это живое двуединство нарушается в пользу монотонного верховенства одного из его моментов, там, по Киреевскому, происходит духовное, затем умственное, а наконец, и культурное уклонение человека и народа от пути христианской жизни в истине.

Коль скоро выясняется это обстоятельство, появляется замысел и открывается возможность представить внутреннюю связь религиозно-философского мирозерцания И.В.Киреевского как христианской философии жизни, именно через призму этой ключевой для нее идеи цельности личного и народного бытия в истине.

Не пытаясь априорно конструировать систему мирозерцания, мы последовательно, на основании текстов статей и отрывков Киреевского так называемого «славянофильского» периода его жизни, ищем ответы на следующие вопросы:

Что такое «цельность» как существенное определение философской идеи человека у Киреевского? Что такое «верующий разум» или «верующее мышление»? Что такое возникающая с его помощью «православно-христианская философия»? Что такое (и как возникает в истории) «латинское» верование и мышление, и что такое «протестантство»? Каково, по Киреевскому, отношение христианского образовательного начала к обществу и государству в православном, латинском и протестантском мышлении и каково соответственно отношение церкви и государства в «обществе православном» и ином? Что такое «русское общество» (православная образованность), то есть какое общественное устройство, правовой строй, какое нравственное убеждение, семейная мораль и этика труда возникает при православном отношении между высшим началом просвещения и обществом? Что такое «западное (то есть латинское или протестантское) общество» в обозначенном отношении? Если «русское» (православное) просвещение – это истинное просвещение, то что случилось с «русским» обществом, из-за чего оно утратило это просвещение или во всяком случае единство и цельность этого просвещения? Что такое «теперь» (в XIX в.) «русское» общество и каковы возможные варианты его дальнейшего изменения? Что такое «теперь» «западное» общество и какая судьба его ожидает в ближайшем будущем? Каково взаимное отношение этих обществ и их просвещения «теперь», и потому чего желать и чего добиваться «православному просвещению» в коренном культурном смысле: слияния с «Европой», разрыва с ней во имя традиционных форм быта, мысли и жизни, – или чего-то иного и третьего?

Такой план движения нашего исследования позволяет осуществить на основании статей и писем русского мыслителя реконструкцию его философского мирозерцания – системы богословско-философского и культурно-философского воззрения, которое и есть, по нашему мнению, «православно-славянское направление» Киреевского, или искомое Киреевским.

Мы полагаем, что такую реконструкцию целесообразно вести, или во всяком случае начать, именно путем анализа, так сказать медленного чтения, сочинений и писем Ивана Васильевича Киреевского. Сознвая важность изучения и философского осмысления биографии философа для постижения его мирозерцания, мы все же считаем обязательным предпослать биографическому анализу анализ собственно историко-философский, на материале текста. В.Б.Рожковский в своей недавней монографии о Киреевском обоснованно подчеркивал, правда, что цельность для Киреевского есть «жизнетворческая идея», целостный духовно-творческий процесс, который не ограничивается внешним дискурсом («текстом»), что экзистенциальное ядро духовного опыта позволяет исследователю возникающей в этом опыте философии преодолеть «сугубо дискурсивно-текстовый уровень исследования»⁴. Мы полагаем, однако же, что вопрос о преодолении или снятии рационально-дискурсивной реконструкции взглядов Киреевского не может возникать прежде осуществления такой реконструкции, которой не может заменить ни культурологический анализ православно-аскетического опыта и рождаемых им культурных смыслов, ни историко-литературный анализ существовавших в эпоху Киреевского моделей литературного и бытового поведения.

Мы избираем для анализа сочинения и письма Киреевского, относящиеся к периоду становления его «славянофильской» философии. Практически все писавшие о Киреевском исходят из существования в его биографии двух периодов: условно говоря, «европейского» и «москвитянинского». Кажется, только А.Э.Еремеев⁵ считает основные идеи мирозерцания «зрелого» Киреевского сформировавшимися уже в ранние годы его творчества. Предполагая исследовать поздний период творчества философа, мы хотя и не исключаем возможности такой преемственности, однако не хотели бы утверждать ее безусловно: цельность сознания, как ее понимал Киреевский, никак не исключает его развития и даже преобразования, напротив, именно стремление к цельности делает такое развитие возможным. Мы увидим, что в позд-

⁴ *Рожковский В.Б.* Идея цельности духа у И.В.Киреевского: Культурологическая реконструкция. Ростов н/Дону, 2004. С. 21–22.

⁵ *Еремеев А.Э.* И.В.Киреевский. Литературные и философско-эстетические искания (1820–1830). Омск, 1996.

нем творчестве Киреевского статьи и письма 1838–1843 гг. занимают несколько особое и как бы предварительное положение; однако мы не видим оснований выделять в позднем творчестве философа концептуально различные периоды, искать, например, окончательные мировоззренческие итоги «славянофила» Киреевского только в «Отрывках» (которые пока вполне точно не датированы).

В ходе работы над реконструкцией миросозерцания Киреевского мы предполагаем приступить к обработке его биографии. Кружок «славянофилов», представивший потомству Ивана Киреевского как «основоположника» их общественной, философской и исторической концепции, не обошел вниманием и его жизнеописание. В этом жизнеописании немало мифов: от даты рождения и петербургских адресов Киреевского до пресловутого «обращения Ивана Васильевича». Одностороннее, ибо «каноническое», так сказать житийное, видение биографии философа сопряжено с односторонним, в смысле общественной и нравственной программы «славянофильства», видением миросозерцания Киреевского. Опыт реконструкции этого последнего поможет поэтому и адекватному видению биографии.

Настоящая книга представляет собою, как видно из приведенного выше плана, первую, собственно религиозно-философскую и антропологическую, часть задуманной работы. Богословско-полемический и философско-исторический разделы философского воззрения И.В.Киреевского мы предполагаем рассмотреть во второй части монографии.

**ГЛАВА 1. РАЗУМ И ЖИЗНЬ:
ЛИЧНОСТЬ КАК СУЩЕСТВЕННОСТЬ
В МИРОСОЗЕРЦАНИИ И.В.КИРЕЕВСКОГО**

Редкостью устойчивой репутацией «философского основоположника славянофильства» в среде историков русской мысли, как благосклонно, так и критически относящихся к самому «славянофильству», Иван Васильевич Киреевский обязан уже буквально трактуемому смыслу основных положений его речи «В ответ А.С.Хомякову»: оппозицией рационализму, как одной из коренных стихий западно-европейской образованности, понимаемому как «торжество формального разума человека над всем, что внутри и вне его находится» (1, 34), вторгшееся в развитие ума и жизни западного христианина на началах его веры; утверждением, что в противоположность западному рационализму культуры православие заключало в одном себе образовательное начало личности и общественности: «У нас образовательное начало заключалось в нашей церкви» (1, 38); что православие не знало борьбы веры с разумом и торжества разума над верой; что поэтому иными, чем на Западе, оказались и действия православия на просвещение (1, 39). В православной Церкви, утверждает здесь Киреевский, хранилось «устроительное начало знания, та философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам» (1, 44); поэтому только в православии возможно «просвещение не блестящее, но глубокое, не роскошное, не материальное, ...но внутреннее, духовное» (1, 44–45). Более того: в православной Церкви заключается «именно то, чего теперь требует просвещение Европы» (1, 46). Поэтому «славянофильство», философские основы которого И.В.Киреевский, как считается, начал полагать в этой речи, пред-

стает даже, как кажется, в обличье некоторого православного мессианизма, идеала перевоспитания неразумно-рациональной Европы «русским воззрением». При любом варианте собственно культурно-философского толкования приведенных положений кажется несомненным то, что «философия славянофильства», строящаяся на их основе, не может не представлять собою последовательного метафизического монизма, философской теории православно-церковного (все)единства духа и культуры, которое философ Киреевский якобы и именует запомнившимся и подхваченным современниками и потомками термином «цельность».

Чтобы судить о том, так ли это обстоит на самом деле, речь «В ответ Хомякову» представляет, однако, на удивление мало данных. Дело в том, что, если в отношении философии истории в этом тексте в самом деле заложены основы зрелого взгляда И.В.Киреевского, – собственно о началах православного умозрения, о существовании идеи, способной быть краеугольным камнем христианского просвещения, – то есть о философских основах «славянофильства», как бы, в частности, мы их ни понимали, в «Ответе А.С.Хомякову» еще ничего не говорится. Исходный пункт мирозерцания Киреевского приходится устанавливать по другим, более поздним статьям.

Цельность и культура в «москвитянинских» статьях Киреевского

Первая из них – «Обозрение» из «Москвитянина» 1845 г. Здесь уже весьма развернуто говорится о собственно философских началах; здесь, что немаловажно, впервые появляются три осевых понятия философского мирозерцания И.В.Киреевского: вера⁶, личность⁷ и цельность⁸. Вот только с «православно-славянским месси-

⁶ Киреевский отмечает у политических мыслителей Франции стремление к «безусловности веры и ее надразумной непосредственности» (2, 186); упоминает в одном синонимическом ряду «внутреннюю основу ...бытия» человека и народа, их «начальную веру», их «коренные убеждения» (2, 211).

⁷ «Как живой неизменный элемент, как личность с голосом в деле общего совета» (2, 196).

⁸ «Цельность» встречается здесь один только раз, но в характерной связи и с полным сознанием ее значимости: «основное начало жизни ...теряет ...свою силу, заключающуюся преимущественно в цельности бытия» (2, 211).

анизмом» в этой статье дело обстоит из рук вон плохо: Киреевский, правда, отмечает и здесь «характер безусловной разумности» как специфическую черту латински-западного развития личности и общности (2, 192), однако усматривает назначение православного просвещения только в том, чтобы очистить европейскую образованность от этого «характера исключительной рациональности» (2, 213), считает необходимым удержать европейскую образованность как «питание для новой жизни, ... новое возбуждающее средство к развитию нашей умственной деятельности» (там же), отмечая же на Западе стремление к возрождению религиозности, говорит, что и оно не может «подчиниться такой форме веры, которая бы совершенно отвергала разум» (2, 192). Антиевропеизм, призывы к уединению от Запада Европы Киреевский прямо оспаривает: тот, кто отвергает европейское, говорит он здесь, «тем самым отрывает нас от всякого участия в общем деле умственного бытия человека» (2, 206), и в этой отвлеченности «начала нашей образованности вместо того, чтобы быть началом просвещения живого, истинного, полного, необходимо сделаются началом односторонним и, следовательно, утратят все свое общечеловеческое значение» (там же). Начало истинной образованности должно принять в себя противоречащее ему европейское начало, «оценить, поставить в свои границы и, подчинив таким образом ... собственному превосходству, сообщить ему свой истинный смысл» (2, 207). Необходимо сознать лежащий в основании раздора европейцев с антиевропейцами вопрос «разумным сознанием», а не безотчетным пристрастием, и тогда само выражение противоречия уничтожит это противоречие; крайнее мнение нужно развить до последних результатов, и тогда выяснится его односторонность. Если православное начало есть истинное, то все истинное в жизни Европы необходимо есть выражение этого же начала, то есть русского начала. Итак, «все прекрасное, благородное, христианское по необходимости нам свое, хотя бы оно было европейское, хотя бы африканское» (2, 207–208). «Славянофильство», в его обычном, то есть шаблонном, виде оказывается прямо под вопросом, когда И.В.Киреевский формулирует: «Любовь к образованности европейской, равно как любовь к нашей, обе совпадают в последней точке своего развития в одну любовь, в одно стремление к живому, полному, всечеловеческому и истинно христианскому просвещению.

Напротив того, в недоразвитом состоянии своем являются они обе ложными, ибо одна не умеет принять чужого, не изменив своему, другая в тесных объятиях своих задушает то, что хочет сберечь» (2, 213).

Стремление говорить в связи с христианским просвещением преимущественно о всечеловеческом, а не об одном национальном, призыв принять европейское рациональное начало в границы православной образованности, подчинить его превосходящему началу и переосмыслить в духе православного любомудрия должен был естественно насторожить формальных соратников И.В.Киреевского по славянофильскому кружку: для обычного славянофила ничего достойного столь сложного интеллектуального процесса в западной образованности нет, во всяком случае, он привык *веровать*, что его родная образованность в каждом из отношений способна дать творения, превосходящие западные образцы.

Однако и в этой статье, как может показаться, мы не находим связного изложения существа («характеристической черты») христианского начала в философии, «философии христианства», метафизической позиции, отличающей верующего христианина. Сила начала жизни заключается в цельности бытия, – но что такое цельность бытия? В переломные эпохи истории человек и народ переживают драму раздвоения основного начала жизни «в уме человека» (2, 211) и потому утрачивают силу цельного бытия, – значит ли это, что цельность бытия всецело заключается в уме и внутренней образованности, что она есть исключительно «то живое разумение духа, то внутреннее устройство человека, которое есть источник его путеводных мыслей... и высшего зрения ума» (2, 212), высшее начало, недостижимое отвлеченному механизму логического разума (2, 213)? Но если она действительно иноприродна, недоступна разуму – каким образом может она воспринять начало разумности в свои границы, переосмыслить его произведения в своем духе, – и как может вырастить на собственном корне существенно истинное содержание западной рациональности, которое станет в этом случае плодом самобытного развития, а не произвольного импорта с Запада? Если западная рациональность, свободно развивавшаяся десять веков в Европе, хотя и пришла к сознанию своей неполноты и требованию высшего сверхразумного начала, но в самой почве западной образованности этого начала не находит, – как же мож-

но говорить, что хоть какой-то плод этой рациональности православный христианин может признать «своим», относительно истинным и житейски «объяснительным»? Но ведь Киреевский говорит в связи с цельностью бытия о «глубоком значении, которое скрывается в нашей образованности» (2, 209), – хотя и оговаривает также, что прошедшие формы русской образованности не могли быть, в своем качестве наружных форм, чистым выражением внутреннего начала народной жизни, ибо в их образовании участвовали, помимо самого этого начала, случайные обстоятельства места и времени (2, 205). Формы наружной жизни не выражали чисто образовательного начала народного бытия, и потому прошедшие формы наружной жизни народа более невозвратимы, – восстановление этих форм Киреевский уподобляет попытке оживить умершее тело, «земную оболочку души, которая уже раз от нее отлетела» (там же). Формы быта не выражают полностью духа культуры; но вопрос состоит в другом: принадлежат ли эти формы к цельности личного и общественного бытия – или эта цельность есть сугубо внутреннее, духовное бытие, и в этом случае – исключительное достояние аскетического опыта, которому привычнее вести речь о цельности *ума* или *духа*? Пока «тело» образованности было живо и здорово, – принадлежала ли эта историческая «телесность» к составу цельности христианского быта? Цельность и раздвоение, уже осмысленные здесь как ключевые определения христианской философии духа и культуры, – суть ли для И.В.Киреевского только определения внутренней религиозно-духовной образованности, или также нравственной, научной, художественной, бытовой и политической образованности? Вопрос для православного общества не праздный, ибо он может быть сформулирован также так: есть ли действительная жизнь вне стен аскетической кельи?

Итак, есть ли цельность жизни и бытия сугубо внутренняя, духовная цельность, есть ли она «религиозный компонент» человеческого личного и общественного существования, – или она объемлет также внешнюю организацию жизни силами логической рациональности, стихийной эмоциональности и целесообразной воли? Внимательный читатель найдет ответ в «Обозрении» 1845 г. Этот ответ свидетельствует о том, что уже здесь И.В.Киреевский внятно сформулировал исходный принцип своей философии как православного умозрения о личности. А вышеприведенный вывод Киреевского-публициста

естественно и логично вытекает из этого основного убеждения Киреевского-философа. Поэтому на содержащем его рассуждении стоит остановиться с особо пристальным вниманием.

И.В.Киреевский констатирует, что «в человеке и народах» есть «две образованности, два раскрытия умственных сил» (2, 210). «Одна образованность есть внутреннее устройство духа силою извещающейся в нем истины, другая – формальное развитие разума и внешних познаний» (там же). Первая допускает непосредственное принятие, откровение, для нее нет развития и изменения. Вторая – плод долгой работы образования, «вековых, постепенных усилий, опытов, усилий, неудач, успехов, наблюдений, изобретений и всей преемственно богатящейся умственной собственности человеческого рода» (2, 210). Совокупные усилия всех частных разумений складывают ее постепенно; создания из ничего в ней быть не может. «Первая дает смысл и значение второй, но вторая дает ей содержание и полноту» (там же). Первая образованность «имеет существенное значение для жизни», дает ей глубину смысла, «ибо из ее источника истекают коренные убеждения человека и народов; она определяет порядок их внутреннего и направление внешнего бытия, характер их частных, семейных и общественных отношений», основополагает нравы и обычаи, дает смысл истории народов (там же). Наружная образованность следует направлению, заданному внутренней; она дает содержание внешнего бытия человека и народов: частного, семейного и общественного быта, научного мышления, художественного творчества, личной и общественной психологии, языковой самобытности, нравов и обычаев, – одним словом, «устраивает развитие наружной стороны мысли и внешних улучшений жизни» (там же). Сама по себе эта внешняя образованность не имеет предпочтительного направления самодвижения, ибо лишена внутреннего мотива движения: «она есть нечто среднее между добром и злом, между силою возвышения и силою искажения человека» (2, 210–211). Эта наружная образованность нравственно неопределенна, духовно бесхарактерна, – ее преимущественный интерес есть образование логической, технической и бытовой стороны жизни; она дает жизни содержание.

В силу своей нравственной нейтральности наружная образованность жизни остается или может оставаться в человеке и народе, даже когда он утрачивает традиционную внутреннюю об-

разованность, исконную веру, традиционные убеждения. Эта образованность может сохраняться, в частности, в философии даже во времена, когда в господствующих направлениях мысли не остается ни одного мыслителя, «который бы возвысился ... до живого понятия философии, проник бы далее ее внешних форм» (2, 177). Наружная образованность переживает высшее начало прежней жизни человека или народа и безразлично «поступает на службу другого» (2, 211), и потому переломы истории не страшны ей. Но что такое эти переломные моменты истории человека и народа? Это, говорит здесь И.В.Киреевский, «эпохи упадка, когда основное начало жизни раздвояется в уме, распадается на части», теряет силу, ибо сила основного духовного образовательного начала состоит «преимущественно в цельности бытия» (там же). Переломы истории отличаются, таким образом, раздвоением в области религиозной жизни, расколом в вере, в высших убеждениях. Но наружная образованность не знает таких переломов, именно она в такие переломные эпохи служит «единственной опорой неутвержденной мысли», господствуя силой прагматического расчета и равновесия интересов над умами, лишившимися убеждений. В эпохи упадка, или кризиса, внутреннее образовательное начало жизни предстает раздвоенным, распавшимся на отвлеченные начала, тогда как наружная техническая, логическая, обиходно-обычаянная образованность оказывается устойчиво укорененной в своей, самой по себе нравственно безразличной «традиции», и потому именно может служить прочной опорой грозящему распадом единству личности и общности, самоопределения человека и народа. Само это единство обретает, следовательно, в наружной образованности, в технике и обычае наружной жизни суррогат былой цельности, временное возмещение прежней полноты жизни. Отсюда ясно, что цельность бытия, составляющая силу живой образованности, не может быть тождественна ни ее духовному образовательному началу, ее «душе» в отвлеченности и отдельности от «тела» (хотя именно эта верующая «душа» признается Киреевским существенно важной в строении культуры, нравственно определяющим в ней), ни ее внешнему, логически-техническому содержанию, ее «телу» (хотя без этой «телесности», по признанию Киреевского, культурное целое лишено содержания, но чистое содержание без животворящей формы-души не может составлять живого целого).

Цельность бытия человека и народа, как осмысленная и одухотворенная жизнь, есть, в данном месте «Обозрения», единство двух образованностей, двух способов раскрытия умственных (а также и нравственных и эстетических) сил человека и народов: внутреннее образовательное начало определяет направление внешнего бытия, но не может наполнить его содержаниями; наружная образованность дает жизни полноту, целесообразность, удобство и приятность, но не определяет ее высшего смысла. Единство обоих создает «живую целостность образованности» – даже там, где задаваемое вероисповеданием направление движения народа оказывается ложным (2, 196). Только народности, обладающие такой «живой целостью», то есть одухотворенной цельностью совокупного бытия, могут создавать, в частности в литературе, произведения, выражающие их собственную нравственную и умственную жизнь, а не вкусы иноземных гостиных. Соответственно, только народности, которые достигли подобной «живой целостности» народного бытия, могут воздействовать своими умственными, техническими и художественными произведениями на жизнь и литературу других народностей; могут участвовать, как живые элементы, в «общем всечеловеческом просвещении» (2, 196). Внутренняя жизнь такого народа и человека может быть искажена, но у нее невозможно отнять согласия с основными началами их логически-технической образованности.

Цельность жизни есть, таким образом, живое двуединство внутренней, духовной деятельности живого целого и его наружно-логически организуемой деятельности, – и постольку не сводится к одной лишь непротиворечивой связности аскетически-религиозной практики. Но так понимаемая цельность бытия имеет еще одно, отмеченное И.В.Киреевским, свойство: внутренняя образованность, являющаяся, как мы видим, по Киреевскому, существенным и мотивирующим элементом цельности жизни, есть элемент существенно же сверхрациональный, отличается, как говорит наш философ, «надразумной непосредственностью» (2, 186). Киреевский, таким образом, уже выяснил для себя *трансрациональный* характер веросознания.

Однако эта «надразумность» естественно простирается и на самую основополагающую для воззрения Киреевского идею цельности: если, в самом деле, внутреннее просвещение, как суще-

ственный, хотя не единственный элемент живой цельности бытия человека и народа, трансрационально, недостижимо для сугубо разумного понимания, – то таково же должно быть и единство этого начала с рациональностью, как материальным, инструментальным, – и при этом неотъемлемым элементом цельности личного бытия. Если сверхразумна вера, то сверхразумен и просвещаемый ее светом верующий разум. Когда поэтому Киреевский отмечает, что на Западе Европы «философия в последнем окончательном развитии своем ищет такого начала, в признании которого она могла бы слиться с верою в одно умозрительное единство» (2, 191), то ясно, что это умозрительное единство не следует понимать как единство рационально-философское, «спекулятивное», или же единство интуиции («надразумная непосредственность» веры еще допускает интуитивистское толкование). Слово об умозрительном *слиянии* философии с верой не следует понимать слишком прямолинейно: именно как начало философского ведения, образующееся единство есть совершенно своеобразное единство сверхразумного и разумного начал. Своеобразие этого нового начала философии – цельности бытия – ясно и из того, что предшествующая эпоха философии уже здесь осмыслена И.В.Киреевским как эпоха торжества односторонней рациональности. В «общей основе европейской жизни лежит одно господствующее начало» (2, 191), которое развивалось во всей истории Запада, но ныне уже неудовлетворительно «для высших требований просвещения» (там же). Будучи осознано как неудовлетворительное, это начало тем самым определено в его особенности среди всех «начал всечеловеческого развития», и «*отличительный характер западного просвещения*» выясняется как «*преимущественное стремление к личной и самобытной разумности* в мыслях, в жизни общества и во всех пружинах и формах человеческого бытия» (2, 191–192; курсив И.В.Киреевского); «господствующий рационализм в ...мысли и жизни» (2, 192). Общее же чувство неудовлетворительности этого начала есть сознание «*неудовлетворительности безусловного разума*» (2,192; курсив И.В.Киреевского). Возникающее отсюда стремление к религиозности, как обусловленное разумным развитием, не может подчиниться вере, отвергающей разум, и не может довольствоваться религиозностью, ставящей веру в зависимость от разума (там же). Мысль и жизнь Запада должны принять в

себя новое начало, – то «начало жизни, мышления и образованности, которое лежит в основании мира православно-словенского» (2, 193). В характере православной славянской образованности логическое развитие понятий «составляет только одну зависимую часть умственного убеждения» (2, 162), тогда как «характер образованности европейской» со времен схоластики до XIX века «есть чисто рациональный, основанный не на признании высшей истины, но на совокупности личных мнений, на перевесе логики над всеми другими источниками познания» (там же). Рациональная, инструментальная и наружная (нравственная и общественная, художественная и умственная) образованность человека и народа неудовлетворительна не сама по себе, но лишь как исключительное начало личного и народного просвещения, – неудовлетворительна, ибо метафизически, а оттого и культурно-общественно, *неполна*, а не потому, чтобы была существенно *ложна*: «существенно ложного нет, как нет существенности во лжи» (2, 207).

Православно-славянское начало мышления и жизни именно в своей противоположности западному рационализму (не рациональности!) осознается как начало цельности и полноты бытия в истине, и постольку отличное от начала отвлеченной анти-разумности, иррациональности и фидеизма; оно не есть начало, отвергающее разум, но начало, умозрительно превосходящее разум, – начало, призывающее к преобразению самой природы (характера деятельности) человеческого разума, призывающее стремиться к цельному или «живому разумению». Это «живое разумение» в единстве научно-рационального и откровенного трансрационального сознания, возможное и вне православного мира, но живое и плодотворное только в православном народе, потому что только в нем оно не противоречит «коренным убеждениям» народной веры, – есть не что иное, как начало цельности бытия, мышления и образованности, начало цельного мышления, или верующей разумности. Моменты, соединяемые в нем, суть «жизнь» и «мысль», или верующая жизнь и верующее умозрение: высшее развитие русского просвещения узнается по тому, говорит И.В.Киреевский, что «сама наука станет в гармонию с нашей жизнью» (2, 163).

Однако уже и в статьях «Москвитянина» 1845 г. это начало цельного мышления не оторвано у Киреевского от всей полноты народной жизни, не замкнуто в монастырски-аскетической практи-

ке, в некоторой теплице православной «духовности». Об этом свидетельствует то, что, говоря о быте русского народа, образовательное начало которого имеет для философа «глубоко значительный смысл» (2, 132), Киреевский включает сюда раскрытие образовательного начала народной жизни «в самых разнородных сферах – умственной и гражданской, художественной и промышленной, семейной и государственной, в племенной и случайно личной, в своеобразной и заимствованной» (2, 131). При таком воззрении в истории народа раскрывается как бы два плана: внешний (войны и дипломатия, случайные события, «громкие личности») и внутренний (история просвещения и образованности). Внутренняя история служит «невидимым источником» не внешней истории собственно, но «разума» ее «внешних движений» (2, 132). Между внутренней и внешней историей, следовательно, оказывается такое же соотношение, как между внутренней и внешней образованностью человека или народа; но развернутое суждение И.В.Киреевского об этом последнем соотношении не позволяет считать даже и только внутреннюю историю, историю образованности народа, сводящейся в его понимании к религиозно-духовному просвещению, к воцерковлению народа. Различив внутреннюю и внешнюю историю народа, историю его просвещения и образованности и историю его политических движений и хозяйственного развития, Киреевский сразу же сводит их в единую картину: «наш народ, ...мирно, без насилия и христиански возраставший из глубины духовных убеждений в благоустройство внешней жизни» (2, 132). Такой угол зрения на народную историю показывает нам вполне ясно, что живая цельность народной личности по Киреевскому охватывает как первое, так и второе, то есть и православное духовное убеждение, и всю совокупность умственной, художественной, промышленной, семейной, частной, гражданской и государственной образованности, имеющей отношение к благоустройству внешней жизни. Существенное значение для смысла и направления истории народа имеет только внутренняя его история, перипетии духовной образованности; но только история внешней образованности, наук, искусств, нравов и обычаев, промышленности и гражданского образования наполняет содержанием это общее направление движения, придает ему точку материальной опоры. Вся эта огромная сфера отнюдь не чужда христианскому умозрению о цельности бытия, не

есть отвлекающая от истинной духовной работы «мирская суета» и светское пленение: даже наука о сельском хозяйстве в ее современном развитии, говорит Киреевский, «принадлежит уже к тем вопросам человеческой образованности, которые соприкасаются с самыми живыми предметами мышления и с самыми отвлеченными предметами жизни» (2, 134) и «необходимо включает в себя и нравственно-статистические, и частью даже исторические соображения» (2, 136). Способ организации земледелия в одном частном хозяйстве оказывается включен во всю целокупность хозяйственного быта русского государства и постольку принадлежит к условиям цельности жизни русского народа.

Однако сельское хозяйство составляет в этой целокупности относительно частное звено. Прислушаемся к тому, что Киреевский, как редактор «Москвитянина», говорит о рациональном философском мышлении, и мы увидим, что и оно, по его убеждению, принадлежит к цельности живого и предметного мышления, разумного бытия личности и народа.

И.В.Киреевский отмечает, что многие русские образованные люди становятся гегельянцами, не пройдя самостоятельно логически-диалектического пути становления разумного самознания, просто признав с чужих слов за истину результаты философского мирозерцания Гегеля. В результате печатаются философские монографии, содержащие «одно приложение определенного образа мыслей без вывода процесса его составления» (2, 155). Но предварительный логический процесс безусловно необходим для каждого «особенного рационального воззрения на вопросы философские» (там же). Правдоподобность тезиса не может заменить выводимости из «саморазвития одного основного начала» (там же). Основная умозрительная позиция философа оказывается тогда неопределенной, первые основания мирозерцания – не связанными с частными философскими построениями.

Такую неопределенность и декларативность основания И.В.Киреевский находит, в частности, у разбираемого им автора (*Надеждин Ф.* Опыт науки философии. СПб., 1845) и отмечает это как недостаток, говоря, что хотел бы видеть в русской философской литературе прежде всего «научообразное развитие самого основания рационального умозрения, ибо ...в обращении мысли к своему основанию есть единственная возможность ее успеха»

(2, 155). Итак, логическое развитие основания рационального умозрения настоятельно необходимо в России. Сознательная критика оснований рациональной философии настоятельно требуется современным состоянием «науки мышления» – не потому, чтобы мыслящие люди стали сознательными приверженцами рационального умозрения, но, напротив, потому, что современная философская мысль постигла неудовлетворительность исключительно рационального умозрения; постичь же ее невозможно, не пройдя предварительно технической школы рационального умозрения, ведь и на Западе разочарование в логическом разуме есть результат его саморефлексии. В противном случае и антирациональную философию ждет в России судьба преходящей поверхностной моды, массового принятия выводов без рефлексии оснований. Успех рациональной мысли, то есть осознание недостаточности односторонне-рационалистического умозрения, зависит от сознательного обращения мысли к своим основаниям, именно потому, что «состояние современной науки мышления давно уже приняло новый характер в Германии» (2, 155–156), тогда как в России господствует недоосмысленное гегельянство.

Итак, логический процесс рефлексии оснований рационального знания признается за безусловно необходимый, хотя, как мы знаем, научное рациональное мышление само по себе признано философом за элемент лишь внешней, «логическо-технической образованности», которая дает культуре человека и народа содержание и полноту. Но сама по себе рациональная «наука мышления» ни в коем случае не подвергается сомнению. Рациональная философия на своем месте необходима и плодотворна в народной образованности, – хотя бы и не имела прав претендовать на единовластие в этой образованности. Невежество логической рациональности хотя и делает носителя такой рациональности формально «правоверным» человеком, формально не способным к сознательной критике догматов веры, однако неблагоприятно для развития народного быта в целом уже потому, что создает почву для эпидемических увлечений построениями, имеющими вид вероятности и правдоподобности. Впоследствии Киреевский значительно углубит тему невежества разума в верующем народе, поставив этот вопрос уже как проблему собственно истории религии – и на Западе, и на Востоке. Но пока ясно по крайней мере то, что сознательная, развитая из

своих оснований и аксиом логическая рациональность в философии и науке существенно необходима для полноты разумного развития верующего человека и народа, и отсутствие такого развития И.В.Киреевский расценивает как недостаток. Верующая жизнь и образованная в полноте определений рациональность равно принадлежат к цельности бытия человека и народа, хотя и не равно существенны для их исторического движения и образования.

Из сказанного ясно, что общее понимание философского начала цельности бытия или жизни как *трансрационального двуединства рационального и трансрационального моментов живого целого* личной и народной образованности, и соответственно, необходимой дополнительности внутренней, духовно-религиозной, откровением и провидением распространяющейся образованности личности и ее внешней, рационально-инструментальной, умственной и нравственной образованности, прирастающей совокупным и долгим трудом многих деятелей и допускающей разумное научение, – это общее понимание выработано Киреевским уже в статьях «Москвитянина» 1845 г. Философия цельности как монодуализм уже в общих чертах намечена в этих статьях. В подтверждение этого обратимся к краткому очерку древнерусской образованности в статье о повести «Лука да Марья».

Прежде распространения западной образованности все просвещение России проистекало из единого источника, из учения Православной Церкви, и ею определялся образ мыслей всех общественных классов. Из всех этих классов поступали люди в монастыри, раскинутые «по всей земле русской», и эти монастыри «составляли центр и определяли характер народного мышления» (2, 158). Инок изучал «высшие духовные истины», соединяя «умозрение с молитвой, мысль с верой, дело самоусовершенствования с делом самопознания»; иннок погружался в эти истины «всей полнотой своего бытия» (2, 158–159). Это цельное и жизненное умозрение отшельников было «и основанием, и венцом всего мышления в мире» (2, 159): убеждения высших сословий могли основываться на тех же началах, что и убеждения иноков и отшельников; образование понятий простого народа исходило и из монастырей, и от единомысленного с ними высшего класса, так что «общая мысль держалась крепко и цело в общей жизни народа, истекая постоянно из одного источника – Церкви» (там же).

Перед нами первый в России опыт общественной философии на началах христианской цельности бытия. Во всяком случае, мало где столь внятно представлена у Киреевского сама идея цельности бытия личности, именно как отличного в его полноте от сугубо аскетически-духовной практики. Инок соединяет в своем умозрении «мысль с верой», самопознание и самосовершенствование. Но дело в том, что Киреевский распространяет свою общефилософскую идею цельности *бытия* за пределы собственно аскетической цельности *духа*. Философ, несомненно, представляет нам идеал иноческого аскетического делания, так что и следующее здесь изображение общественной цельности Древней Руси кажется некоторым авторам изложением идеала Киреевского этого времени, характеризующим его как приверженца «традиционализма» и той версии православной образованности, которая проповедуется под девизами десекуляризации, девестернизации и т. п. Между тем этот пассаж изложением общественного идеала Киреевского не является, и тем более не дает прав относить его к адептам антизападничества и антирационализма. Чтобы в этом вполне убедиться, достаточно продолжить чтение.

«Между тем, с тех пор как наука Запада сделалась еще другим источником нашего мышления, понятия высшего класса, проистекая из него, отделились от понятий народных... недостатком внешнего соглашения. Монастырь перестал быть центральным вместилищем всех концов общества и живым средоточием всех его умственных движений» (2, 159). Народные убеждения и понятия потеряли связь и гармонию с господствующей образованностью; образование в нынешнем смысле слова отделяет человека от народных понятий, вместо того чтобы приобщать к ним. Характер самих внутренних убеждений народа не изменился; они перестали, однако, быть «общей мыслью» всего народа, утратили единомыслие с образованным слоем народа. Коль скоро же утрачена «общая мысль», единое образовательное начало народной культуры, «общая жизнь» также представляет картину раздвоения и распада.

К чему призвет при этом философ, исповедующий монизм веры в философии личности? Конечно, к устранению западных рационально-научных влияний, к возвращению в древнерусскую идиллию неразвлеченно всенародного богопознания, – иными

словами, к реставрации общественных форм старой России: к закрытию университетов в пользу монастырей и пр. Что идеал Киреевского отнюдь не таков, ясно из его недвусмысленного слова: «Между тем неизбежная необходимость времени требует уже и от простого народа принятия новой образованности» (2, 160). Времена изменились, условия новой жизни не допускают изоляции даже простого народа от новой образованности; *оба начала* должны быть восприняты в жизнь русского общества. Задача только в том, чтобы «высшим развитием просвещения» саму науку Запада поставить в гармонию с жизнью России, чтобы отношение русского и рационально-западного просвещения пришло «в правильное устройство» (2, 163); чтобы вся совокупность научной образованности Запада Европы была переработана в смысле православного просвещения (там же). Но для этого рационально-научная образованность Запада должна быть прежде всего усвоена русским умом, но затем – очищена «от характера исключительной рациональности» (2, 213), отделена от особенных направлений; только в этом виде она сможет послужить «питанием для новой жизни», стимулом умственного развития в православной стране (там же).

Итак, уже в статьях «Москвитянина» намечена общая философская позиция Киреевского, равно удаленная как от «исключительной рациональности» научно-философского монизма, так и от исключительной клерикальности антирациональных течений мысли, в опоре на духовно-просветительное наследие православной традиции, но в признании достоинства творцов внешней образованности в науках, художествах и общественном устройении (не случайно к работе над западным просвещением философ зовет людей, «неравнодушных к внутреннему достоинству человека вообще» (2, 163)). Эта общая философская позиция, строящаяся вокруг идеи цельности бытия личности и народа, будет обстоятельнее разработана и подкреплена доводами умозрительного характера в статьях и набросках И.В.Киреевского 1850-х гг.

«Философия прямо и чисто христианская».
Идея цельности в поздних статьях
И.В.Киреевского

Статья Киреевского в «Московском сборнике», статья подлинно программная, была первым выражением этой общей позиции для читающей публики. Между тем восприятие статьи было осложнено тем, что, будучи посвящена преимущественно вопросам истории и общественной философии, статья затрагивает основы мирозерцания лишь местами (хотя и не оставляет сомнений в том, что эти основы ясны самому автору), а также тем, что, выставляя на вид некоторые полемические противопоставления, она не столь явно обозначает при этом, что это все же противопоставления в рамках единой философской картины истории. Статья вполне четко обозначает для читателя центральное значение понятия цельности⁹, однако может показаться, что нигде подробно не выясняет при этом содержание этого понятия, так что философские оппоненты могут заключить, что это именно не более чем утопический лозунг.

Однако в своей совокупности статьи и отрывки И.В.Киреевского 1850-х гг. дают, как я полагаю, достаточно философски определенное представление о философии цельности бытия; эта философская позиция в основном сложилась у Киреевского еще до статьи в «Московском сборнике», и в этой статье могут быть отмечены все основные элементы зрелого философского воззрения Киреевского. Парадоксальный на первый взгляд отказ вожаков «славянофильства» признать эту позицию своей и «подписать под эту статью», считающейся в образованных кругах вот уже полтора столетия одним из первых манифестов «славянофильства», – свидетельствует, по моему мнению, о значительной философской проницательности «славянофилов», внятно усмотревших *это* (и чуждое себе) основание в тексте, в котором некоторые историки мысли не находят *никакого* основания.

Постараюсь представить теперь общий очерк философских оснований мирозерцания И.В.Киреевского позднего периода, используя обе основные его статьи 1850-х гг. наряду с «Отрывками».

⁹ В этом тексте термин «цельность» (бытия, разума, быта и т. д.) встречается 28 раз.

1. Трансрациональность против иррациональности

И начать здесь следует с того положения, к которому в иных популярных изложениях сводится едва ли не все содержание философского учения Киреевского: я имею в виду положение о трансрациональности, сверхразумности подлинной действительности (в терминах Киреевского, «существенности») и ее коренных отношений, а потому и о трансрациональности живого и цельного ведения.

Если в «Москвитянине» идея трансрациональности верующего разума была высказана однажды и как бы мимоходом, то в поздних статьях Киреевский останавливается на этой мысли неоднократно и с полным убеждением. Впрочем, первая формулировка этой мысли встречается уже в «Записке о направлении и методах первоначального образования народа в России» 1839 года: убеждение веры, говорит здесь философ, «вне обыкновенного логического процесса», хотя оно не противоречит разуму, но «из него одного не выводится» (1, 53). Живые убеждения лежат «выше сферы рассудка и логики» (1, 96), достигаются и усваиваются «не путем силлогизмов» (там же); предметы живого знания превосходят «формальность логического сцепления» (1, 247); предметы веры суть предметы, «зрению одного рассудка недоступные» и «одним рассудком не обнимаемые» (3, 272); «истина Божественная не обнимается соображениями обыкновенного разума» (1, 233).

Итак, предметы живого знания находятся выше сферы логического, обыкновенного разума, недоступны соображениям и утверждениям, основанным на рассудочной силлогистике. Живая действительность сверхразумна, и если человек пытается основать свое познание живого предмета на рассудочной силлогистике, он обнаруживает свою существенную слепоту к живой действительности, и представляя, в частности, религиозные истины в форме совокупности рассудочных знаний, в форме катехизиса, «только искажает их правду, когда не уничтожает ее совершенно» (1, 96). Являясь в форме сугубого знания, убеждение веры «теряет лучшую часть своей силы» (1, 53). *Одной лишь* наружной связностью понятий, *одним лишь* формально-логическим сцеплением невозможно достигнуть живой истины; «высшие истины ума, его живые зренья, его существенные убеждения – все лежат вне отвлеченного

круга его диалектического процесса... и даже не достигаются его деятельностью» (1, 76). Или короче: «Для одного отвлеченного мышления существенное вообще недоступно» (1, 191).

При этом основном убеждении естественно, что попытки, так сказать, делом опровергнуть это убеждение и познавать живую истину бытия силой логической рациональности побуждают к критике и к противостоянию. «Критика рационализма» Киреевским неоднократно обсуждалась в литературе и вошла даже во многие учебные пособия по философии для вузов. Но это все же только «отрицательная» сторона системы его мирозерцания. Важно здесь в первую очередь то, *в каких видах* и, следовательно, *с каких позиций* ведется эта критика и утверждается это положение о трансрациональности живого бытия. А между тем в некоторых интерпретациях философии И.В.Киреевского дело выглядит так, будто критикой рационализма все и ограничивается и будто положительное метафизическое построение Ивана Васильевича есть не более чем антирациональная философия жизни, а потому и истории; и даже более: будто таким антирационализмом отличается основное убеждение христианской философии вообще.

Не подлежит спору, что в истории христианской мысли *бывали также и антирационалисты*. Однако И.В.Киреевский таким антирационалистом не был; более того, представляется вполне оправданной его убежденность в том, что православная философия жизни не может содержать в основании подобного *антирационализма* – хотя коренные истины христианского убеждения существенно *трансрациональны*.

Существенность недоступна для одного отвлеченного мышления; высшая или живая истина ума не достигается деятельностью одного логического рассудка, выше сферы логики и разума в его обыкновенном состоянии, – говорит нам И.В.Киреевский. Однако это отнюдь не означает для него, будто существенность, предмет живого знания, истина веры и нравственности, действительность подлинно прекрасного и т. д., – противоречат, чужды и неприемлемы рассудку и разуму при некотором *ином* исходном условии, при некотором *ином* исходном убеждении этого рассудка, то есть при условии сущностного *изменения ума*. Недоступность живой действительности для обыкновенного ума не исключает для Киреевского ее доступности для некоторого «необыкновенного»

его состояния. Так, в «Записке...» об убеждении веры сказано: «хотя в сущности своей оно не противоречит истинному развитию разума, но из него одного не выводится» (1, 53); так же точно в приведенном выше месте о высших истинах ума говорится, что они «хотя не противоречат его (логического рассудка. – А.С.) законам, однако же и не выводятся из них» (1, 76). Развитие формально-логической способности разума, движение понятий в рассудочной науке не противоречит истинному (выходящему из истинного верховного убеждения веры) развитию разума. Истина веры пребывает выше формальной логики и отвлеченного рассудка, но не противоречит законам логики и рассудка при известном коренном убеждении носителя этого рассудка и пользователя этой логики. Трансрациональность истины живого знания не означает, иначе говоря, какой-либо антирациональности этой истины, – и соответственно самой выражаемой ею живой и цельной действительности. Содержания истинной веры не являются абсурдом для развитого естественного ума, и потому только неразвитым умом могут быть спроста отвергаемы как мнимый логический скандал и противоречие.

Трансрациональность живого бытия и соответственно живого знания не только не означает его иррациональности или «антирациональности», – она не означает также и его непознаваемости для человеческого духа вообще. Она означает только, что присутствующее логическому рассудку «умозрительное сцепливание выводных понятий» не может считаться имеющим основание в самом себе, в законах самозаконодательного рассудка, но «требует оснований, почерпнутых из иных источников познания» (1, 76). Однако именно то, что в этой связи идет речь об «источниках познания», указывает нам на то, что предметы живого знания не вовсе запредельны человеческой познавательной деятельности; ясно только, что она должна быть существенно иной, преображенной сравнительно с познавательной работой «одного» мышления. Предметы живого знания, говорит Киреевский, недостижимы для отвлеченного разума, именно лишь как отвлеченного, когда его деятельность «оторвана от своей исконной совокупности с общою деятельностью других сил человеческого духа» (1, 76); они требуют «для своего уразумения совокупного, цельного действия всех познавательных способностей» (3, 272); здесь требуется высшее,

духовное зрение ума, достижимое «внутреннею цельностью бытия» (1, 233). Эта цельность, – существо которой в мирозерцании И.В.Киреевского составляет главный предмет настоящей книги, но с декларацией о которой мы не хотели бы торопиться до всестороннего прояснения, – раскрывает для философского сознания «средоточие самосознания, где настоящее место для высшей истины» (1, 233), «общее средоточие для всех отдельных сил разума», одно достойное «постигать высшую истину» (1, 231).

2. Личность как существенность

Разумение живой истины (прежде всего – хотя не только – истин веры) достижимо при отыскании в средоточии самосознания некоторой измененной деятельной силы, при цельной и живой деятельности самого познающего. Ибо: «Только существенность может прикоснуться к существенному» (1, 191). Цельное самосознание достойно познавать живую истину потому, что, отыскав средоточие внутренней цельности, само становится существенно, то есть бытийно, подобным своему предмету, и познает в нем поэтому то, что он действительно есть, а не то, что вкладывают в предмет его отвлеченные познавательные или деятельные формы и орудия.

Такое понимание существенности в познании позволяет нам подойти к одному из ключевых философских положений И.В.Киреевского: к положению о том, что, собственно, представляет собою живая и подлинная действительность («существенность»), предмет трансрационального знания, которое предварительно выясняется, как живое и цельное знание (преображенного ума).

Продолжим цитату из «Отрывков» о существенном: «Для одного отвлеченного мышления существенное вообще недоступно. Только существенность может прикоснуться к существенному. Отвлеченное мышление имеет дело только с границами и отношениями понятий. Законы разума и вещества, которые составляют его содержание, сами по себе не имеют существенности, но являются только совокупностью отношений. Ибо существенного в мире есть только разумно свободная личность. Она одна имеет самобытное значение. Все остальное имеет значение только относительное» (1, 191).

Отвлеченное научно-философское мышление видит в мире формы, структуры и отношения, потому что содержание его составляют именно формальные определения разума и вещества; в его призме мир природы и человечества сам уподобляется привычным и естественным формам его деятельности; отвлеченный разум видит в мире пределы, границы и отношения понятий; всякое суждение есть, с формально-логической точки зрения, *отношение* между субъектом и предикатом. Хотя действительность отношений и определений в самом предмете философского знания и постольку ограниченная правомерность образа действия, присущего логическому уму, «разуму отношений», не подлежит сомнению для философа Киреевского (и может подлежать сомнению только для демонстративного «логического благочестия» философов, относящих к последствиям Адамова грехопадения *существование* и *действие* разума, а не его самоуверенное бытование в качестве «отвлеченного начала»), – однако сами по себе отвлеченно взятые отношения и логические определения, по его убеждению, не имеют «существенности», самобытного онтологического значения. Даже если это отношения между единицами бытия, сами единицы бытия имеют преимущество действительности перед отношениями. Последние, хотя действительны и потому не могут быть забыты и игнорируемы в полной картине живого бытия, – суть все же только отношения. Как живое самосознание, объемлющее цельную истину бытия, онтологически и религиозно выше строго рационального самосознания, постигающего отвлеченную истину отношений и категориальных определений, – хотя именно это последнее сознание дает содержание и полноту цельному сознанию в свете и духе высшей истины живого знания, – так сам предмет живого и цельного познания, прежде всего предмет религиозной веры, онтологически и религиозно выше совокупности объектов отвлеченного рационального и чувственного познания, – хотя опять-таки живость, цельность и полноту обретает только в единстве с совокупностью естественных предметных познаний, в единении с всесторонним опытом человеческой предметности в науке, искусстве и общественном устройении. Только этот предмет существует, хотя не он один действителен. Его живая действительность потому и не вмещается в отвлеченное понятие разума (или интуиции), не укладывается в прокрустову постель «разума

отношений», что представляет собою в полном мышлении (или в полной действительности) живое и постольку *сверхразумное* двуединство сверхразумной существенности и рационально определенной умственной и нравственной образованности. Сверхразумный и преимущественно существенный элемент в этом двуединстве Киреевский определяет как «разумно свободную личность».

Религиозное мышление определяется постольку как цельное мышление о разумно свободной личности; смысл существенности, говорит нам Киреевский, возникает «из внутреннего развития смысла цельной личности» (1, 192). Слово «смысл» здесь употреблено в старинном его значении «способности разумения»: живое разумение существенности дается обращением к самосознанию в качестве цельной личности; живое разумение предметов веры посредствуется самосознанием в качестве цельной разумной личности. Живое и цельное верующее мышление есть мышление о предметах живого знания в нравственных категориях, в терминах разумно свободной личности. Отвлеченно-верующее мышление есть мышление о предметах веры, пользующееся способностью разумения, привычной для естественного разума, но неспособной к постижению внутренней цельности живой и свободной личности. В таком мышлении возможны формальные определения и заявления, логически подобные определениям и утверждениям цельной и живой веры, – но, несмотря на внешнее сходство, эти догматы отвлеченной религии разума имеют «совершенно отличное значение» (1, 192): в них нет живого постижения разумной личности, в них нет сознания нравственно ответственной деятельности личности. Отвлеченное логическое сознание способно формально воспроизвести все догматы христианской веры, не исключая догмат о триединстве Божества; логический рассудок может изобрести «формулу» для всякого чуда, описанного в Евангелиях. Но в таком сознании нет существенности, нет и не может быть «сознания о живой личности Божества и о ее живых отношениях к личности человека» (1, 192). Отвлеченная рассудочная религиозность (и соответственно, отвлеченная религиозная философия) есть поэтому в основании и в методе своем нецельное мышление существенно живого и цельного предмета; формально «верующее», но бытийно раздвоенное внутри себя и вследствие того также с существенностью (формально признаваемого) Божества, рассеянное и в глу-

бине своей религиозно слепое и глухонемое сознание, которое не становится достойнее оттого только, что говорит о живом Боге и призывает предаться Ему.

3. Цельная жизнь в истине как вера

Живое, и постольку бытийно утвержденное и истинное, мышление о предметах веры и вообще о предметах живых и органически цельных есть для Киреевского цельное мышление, сознание и самосознание, предполагающее в его живом и мыслящем субъекте образованную способность разумения высшей истины, живой и цельный характер которой требует для того, как условия, не только формально (догматически) правильного и логически безукоризненного мышления о существенном, но и образованной способности *жизни в существенном*, бытийного изменения не только привычно развлеченной мысли, но и привычно же рассеянной жизни; собранности в истине не только мыслью, но и делом, всяким делом и постольку *всей жизнью*.

Ибо первый и преимущественный предмет живого знания есть, по Киреевскому, коренное религиозное отношение: отношение человека к Богу. Существенность же как живая и цельная личность такова прежде всего в самом Боге. Предметы живого знания Киреевский не раз определяет как «предметы веры»; но что же есть для него вера? Это и есть именно сознание «об отношении живой Божественной личности к личности человеческой», «более или менее ясное, более или менее непосредственное» (1, 192). Высшую религиозную существенность может постигнуть только сознание, которое само бытийно уподобилось этой существенности, приблизилось к ней в самом бытии; живую и цельную личность Бога может постичь лишь тот, кто потрудился над утверждением в самом себе, в средоточии личности, действенной и развитой цельности бытия – а следовательно, не тот, кто учен, а прежде всего тот, кто цельно и чисто живет по истине (хотя бы его логические понятия и не получили ученой полноты развития). Поскольку же перед нами отношение между существенными личностями, то есть между сверхразумными по определению реальностями, это отношение не уместается в понятие рассудка, если рассудок действует в одино-

кой и самоуправной отдельности, – это отношение не подвластно логике «разума отношений»; наконец, будучи отношением человеческой личности к личности Божества, в котором познавательное и жизненное достоинство человеческой личности соразмерно ее уподоблению живой и цельной личности Божества, – это отношение вообще, в некотором смысле, перестает быть рефлексивным отношением, неподвластно отвлеченной логике развития, но только экзистенциальной логике откровенного сообщения подобных, в которой «жив Бог – жива душа моя».

Именно это неотносительное отношение живой и цельной личности Создателя к оживотворяемой и исцеляемой человеческой личности, эта существенность религиозной жизни и мышления есть в философском мирозерцании И.В.Киреевского основополагающее «образовательное начало» устройства как отдельной, так и народной личности (общественности). Обратимся теперь к некоторым важным характеристикам религиозной веры у Киреевского, собственно и позволяющим представить его философию цельности бытия как последовательное умозрительное раскрытие смысла трех ключевых категорий его философского мировоззрения: вера – личность – цельность.

Вера есть не только внутренний логический авторитет, но и не только внешний, насильственный и административно-диктаториальный авторитет; вера – единство внутреннего и внешнего авторитета, «высшая разумность, живительная для ума» (1, 232). Вера есть для Киреевского начало жизни даже и собственно в религиозных отношениях личности, придает реальность и жизненность умственному сознанию отношения человека к Богу, преображает мысленное устремление человека к Богопознанию «из сферы умозрительной отвлеченности в сферу живой, ответственной деятельности» (1, 197), изменяет характер богомыслия, умозрения о Божестве и отношениях к нему человека. Однако и в собственно умозрительном отношении вера также есть начало жизни ума: живое и цельное веросознание раскрывает «пред зрением ума сторону высшей жизненности в самых высших соображениях разума» (там же). Это так потому, что вера существенно обращена к живой и разумно свободной личности, что ее предмет есть существенно сверхразумная действительность этой личности в ее отношении к личности Бога.

Почему вера может давать жизнь жизни, сообщать сущность умственным и нравственным отношениям верующего? Потому прежде всего, что она для Киреевского не есть сугубо субъективная «позиция» или произвольный «личный взгляд» на положение дел, к которому относится, не есть результат самобытного личного усмотрения этого положения дел, которое затем может быть переведено в значение достоверного знания, – но именно вера есть *реальность*, действие духа в мире личностей, обладает реальностью сама по себе и не должна получать ее от дальнейшей активности ума. «Вера – не доверенность к чужому уверению, но действительное событие внутренней жизни, чрез которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (с высшим миром, с небом, с Божеством)» (1, 197). Именно поэтому совершаемое в акте цельной веры самосознание живой истины может дать жизнь нашей жизни, жизненность нашей мысли. В основании всякого христианского философствования лежит признание *реальности Богообщения в вере*, реальности или, как говорит И.В.Киреевский, сущности, «живой и личной самосущности Создателя» (1, 197), реальности Бога, способного открываться творению.

Вера не вмещается в одной познавательной способности человека, не составляет единицы содержания одной способности (даже шеллингианской разумной интуиции), не относится только «к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и сообразно ее полноте» (1, 192).

Если же все дело в полноте цельности человеческих способностей, то почему Киреевский начинает с того, что вера, как экзистенциальное начало жизни и высшей разумности, дающее полную истину разумения, – все же по существу сверхразумна, превышает разум в его обычном состоянии? Целокупное понятие о человеческой личности отнюдь не есть ведь само по себе нечто превышающее возможности обычного научно-философского разума. Итак, не есть ли философия цельного разума у Киреевского некоторое *дополнение* к христианскому исповеданию, непонятное по своему научному назначению, хотя и вполне человеческое и живое по своему содержанию?

Отнюдь нет. Киреевский, как православно-христианский мыслитель, дает прямой ответ на вопрос о причине трансрациональности истинной веры: «Потому-то вера и превышает естественный разум, что он опустился ниже своего первоестественного уровня» (1, 193). Вера превышает обыкновенное состояние ума, но, поскольку разум постигает это, он получает также *вразумление*: сознание того, «что он отклонился от своей первоестественной цельности» (1, 232). Образ действия и уровень бытования человеческого разума не был изначально таким, каким мы его знаем в его современном состоянии. Современное, «обыкновенное» для современного ума состояние есть состояние падшее, опустившееся, есть отклонение от первоестественной нормы. Сотворен же человек единым и цельным, причем именно цельным в вере: «один ум человека, созданный стремиться к единому Богу» (1, 189). И «в основной глубине человеческого разума, в самой природе его заложена возможность сознания его коренных отношений к Богу. Только оторвавшись от этой существенной глубины или не достигнув ее, может мысль человеческая кружиться в отвлеченном забвении своих основных отношений» (1, 244–245).

Обыкновенное состояние тварного разума есть поэтому состояние падения и распада, отдельности всех умственных, душевных и нравственных сил друг от друга: «Отделенное от других познавательных сил логическое мышление составляет естественный характер ума, отпавшего от своей цельности» (1, 193); здесь имеет место «распадение разума на частные силы», «преобладание рассудочности над другими деятельностями духа» (1, 93); это «состояние духовного распада, где односторонняя рассудочность отрывается от других сил духа и думает достигнуть истины наружною связностью понятий» (1, 87). Относительно этого состояния и этого рода деятельности разума вера есть начало *высшее*, – собственно потому, что для этого состояния и этого рода деятельности разума сама личность человека есть лишь совокупность отношений: «Отвлеченное мышление имеет дело только с границами и отношениями понятий... для рационального мышления живая личность разлагается на отвлеченные законы саморазвития или является произведением посторонних начал и в обоих случаях теряет свой настоящий смысл» (1, 191). Утрачивая же смысл цельной личности, отвлеченное мышление естественного ума утрачивает

силу религиозной правды даже в случае, если формально мыслит о христианских предметах, ибо не имеет «смысла существенности», и потому все формально религиозные утверждения отвлеченного естественного разума на деле не имеют религиозного значения: сознание живой личности Божества и его живого отношения к личности человека «невместимо», трансцендентно для отвлеченно-рационального мышления. В его религиозности нет жизни, нет силы; его мышление вообще, и потому также его мышление о предметах веры, движется посредством «наружного сцепления понятий» (1, 193), стремится к «логическому оправданию» содержания веры; его нравственное самосознание рождается в порядке отвлеченного вывода из «отвлеченно-рассудочного разумения догматов» (там же). Увлекаясь отвлеченным конструированием истины, рационалистически раздвоенное сознание слепнет к действительности живой истины, к действительности личности в ее существенных отношениях к Богу и ближнему, к живому опыту внешней природы, как и к цельному переживанию внутренней свободы. Сумма теологии заменяет ему опыт веры, энциклопедический словарь по ботанике и зоологии – действительность живой природы, как сумма разумно упорядоченных общественных отношений заменяет ему цельное бытие общежития, «одною любовью, одним разумом и одним стремлением проникнутого» (1, 226). При этом раздроблении первоестественной и сверхразумной цельности бытия человека на части и возникающем отсюда стремлении предоставить «высшее сознание истины» одной из частей вместо целого (например, «отделенному логическому мышлению») «человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью и сам явился на земле существом отвлеченным» (1, 226). Сам субъект раздвоенного сознания оказывается личностью только в абстракции; живых же убеждений иметь уже не может. Религия и поэзия равно вырождаются в этих условиях в формальность и отвлеченность. Божественная истина сверхразумна, почти непостижима для такого сознания; родное ему философское убеждение противоречит учению веры; в культуре рационализма философия, основанная на вере, оказывается достаточно искусственным построением, почему и побуждает самым своим неуспехом людей, воодушевленных интересом воспитания общечеловеческой ответственности в христианской истине, из страха перед плодами ра-

ционализма отвергнуть вместе с рационализмом и какую бы то ни было философию, «как нечто несовместное с религией», и всякий разум, как противный вере (1, 202). Деистический, если не прямо атеистический характер рождающейся в культуре господствующего рационализма «естественной религии» философствующего разума дает такому побуждению «некоторых благочестивых людей» известное историческое – но только историческое – оправдание. Но, говорит по этому поводу Киреевский, «эти благочестивые люди на Западе не замечают, что таким гонением разума они еще более самих философов вредят убеждениям религиозным. Ибо что это была бы за религия, которая не могла бы вынести света науки и сознания? Что за вера, которая несовместна с разумом?» (1, 202).

Итак, враждебное живому убеждению веры значение результатов деятельности естественного разума в его отвлеченной отдельности, теоретическое отрицание отвлеченной рассудочностью естественного ума, а затем и практическое отрицание ею живой и самосушей действительности цельной разумной личности человека и его неотъемлемых отношений к живой и всесовершенной личности Бога и к себе подобным живым личностям, – вся оживленная и убежденная критика рационализма, критика отвлеченной рассудочности и отвлеченной чувственности в области философии, в области ума и жизни, – побуждает Киреевского, как христианского философа, не призвать к подавлению самой этой деятельности естественного рассудка, во имя благочестивой практики аскезы и молитвы, – но лишь обозначить, как цель и ориентир православного умозрения, идею *возвышения* разума над его обыкновенным состоянием, возвращения разума на «степень высшей деятельности» (1, 232), и таким путем – восстановления первоестественной цельности верующего бытия человека, «внутреннего единства и гармонии» (1, 199). Для разума, говорит философ, «необходимо ...возвыситься к первообразному единству» уже только для того, «чтобы проникнуться верою» (1, 193–194). Верующее мышление отличается от отвлеченно-рационального именно тем, что действует, «возводя ум к живому средоточию самопознания» (1, 87), что требует от человека «возвышения разума» до свободного согласия его с истиной веры. На пути такого возвышения, изменения (а не отрицания) ума восстанавливается, заново создается и первоначальная «существенность», то есть самая личность человека: «...и

таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первоизданной неделимости» (1, 192). То есть самосознание как живой и ответственно свободной личности возможно для человека только вместе с сознанием своих существенных религиозных отношений. Человек есть разумно свободная личность, потому что этого хочет от него сам Бог, потому что сам Бог призывает его к разумно-свободному личностному бытию уже *тем одним, что призывает его к Себе*.

Разум сотворенного разумного существа один, и одна его природа, однако различны образы его действия, силы и способы его образующей (самообразующей) деятельности. Различны и выводы, которые получает разум этой своей работой, «смотря по тому, на какой степени он находится, и какая мысль лежит в ее начале, и какая сила им движет и действует» (1, 246). Исцеление распавшейся натуры человека сознанием истины веры представляется поэтому Киреевскому не как отрицание низшей силы разума, но как возведение всего бытия мыслящего и верующего существа в его целокупности на высшую ступень, как подчинение всей разумной деятельности «цельному сознанию верующего разума». Коль скоро же «изменение ума» в христианской философии личности по Киреевскому не означает его отмену, но, пусть ограниченное, признание за ним собственной жизненно и познавательно ценной компетенции, – христианское основание общественной философии по Киреевскому не имеет следствием «благочестивой» дискредитации создаваемой естественным разумом наружной образованности в науках, искусстве и общественной жизни. Ибо и для мыслящего христианина живая истина веры не утрачивает своей существенной сверхразумности, и потому его понятие об образованности, созидаемой на основании этой истины, на всяком шаге его мышления сохраняет в себе существенное *двуединство* духовного и естественного, сверхразумного и рационального. А это, в свою очередь, потому, что он, поскольку философствует, борется средствами философии не с рациональностью, как силой естественного разума, но с рационализмом как симптомом закоренелого распада живой личности, а следом и общности. Понимание же этого ключевого отношения как *отвлеченного единства*, метафизический *монизм* христианской философии личности и общности, не только искажает, по нашему мнению, карти-

ну философского мирозерцания И.В.Киреевского, но и имеет в итоге ту капитальную невыгоду, которую русский философ отметил в воззрении «некоторых благочестивых людей на Западе»: делает в глазах публики и паствы христианство как образовательное начало не только не «розовым», но даже очень устрашающим.

4. Стремление к цельности как христианская установка: антропология и христология

Цельная и живая вера предполагает, следовательно, внутреннюю цельность бытия верующего во всей полноте его разумных проявлений: в мышлении и нравственной жизни верующего не должно быть проявлений, несогласных по духу с основным убеждением его веры, – но точно так же не должно быть проявлений и способностей, не образованных и не развитых в духе основного убеждения веры; подобная неразвитость сил ума и сердца, даже если они не получают развития под благочестивым предлогом их мнимой опасности для сознания истинной веры, сама чревата, по убеждению Киреевского, большими опасностями для духовной жизни человека и народа. Стремление «к умственной цельности» есть «необходимое условие разумения высшей истины» (1, 193) и непрменный критерий сознания живых истин ума (1, 190). Для сознания цельной истины необходима «внутренняя цельность ума» (1, 208). Поэтому стремление к цельности бытия умственного и нравственного «всегда было неотъемлемою принадлежностью христианского любомудрия» (1, 193), его отличительным признаком (1, 99). Христианство, как начало образования ума и жизни, обращает «главную деятельность духа к внутренней цельности бытия» (1,87), преимущественно заботится о цельности духа (1, 123), возводит ум «к живому средоточию самопознания» (1, 87), призывает искать «центр духовного бытия» (1, 103).

Поскольку же цельность веросознания есть отличительная особенность религиозной истины, стремление к внутренней цельности умственной деятельности составляет отличительную черту истинной веры, православного христианства, с самого начала его истории. Цельность бытия, во всяком случае внутреннего, не есть таким образом прекраснотдушная романтическая утопия, не

есть «сослагательное наклонение» религиозно нейтральной общественной философии, но прямой завет христианской истины, религиозная норма жизни.

Почему же цельность бытия, по убеждению Киреевского, именно в христианском мире есть религиозная норма жизни и неотъемлемая составная часть религиозного образования личности? Почему не требует, например, ислам от своих приверженцев этой жизненной цельности (1, 94)? Ведь вера, по словам русского мыслителя, есть лишь сознание личного отношения человека к личности Бога. Все дело, однако, именно в том, что только в христианском мире само это *отношение* утверждается как действительное *в самом Боге*. Отношение божественной и тварно-человеческой природы дано как необходимое в самом Лице Христа, как Бога и Сына Человеческого, соединившего в Себе как воплощенном Слове Божиим божество и человечество. Постольку и необходимость и возможность цельности как начала христианской философии личности, необходимость и возможность для всякого верующего христианина стремиться к этой цельности как в своей индивидуальной жизни, так и в жизни общей, всенародной, – для христианского философа, и потому также для Киреевского, – недвусмысленно обусловлена реальностью Боговоплощения, высшей действительностью всесовершенной и неделимо цельной личности Христа Спасителя. Как опыт существенно и прямо христианского умозрения, философия цельности по Киреевскому не есть утопия и не может быть утопическим проектом, потому что в самых своих основах опирается на высшую *действительность* Богочеловеческого отношения *в самом Боге*. Очевидно, в то же время, что философия цельной личности и общности *без Христа* есть почти заведомо более или менее утопический проект, программа «всесторонне развитой личности» – но личности человеческой, «слишком человеческой», и потому сторонники этого проекта признают его, рано или поздно, неосуществимым без теоретического и практического отрицания существенных свойств личности и общественной жизни. В такой гуманитарной философии цельности идеал цельной личности есть в основе всегда не более чем только идеал разума, почему в ней и остается только стремление к идеалу, без надежд на достижение или существенное приближение к нему. Антропологические идеалы без Христа и помимо Христа необхо-

димо, таким образом, склоняются к антропологическому утопизму и затем также к политическому радикализму. Однако нужно добавить здесь: христианские по форме философские построения, которые имеют в основании свою *одну антропологию*, хотя бы даже это была подкрепленная святоотеческими и евангельскими цитатами антропология духовной цельности, – постоянно рискуют обратиться при последовательном развитии тоже в утопии, только утопии анти-антропологические, противочеловеческие, ибо при всем здоровом антропологическом пессимизме будут все же наклонны отрицать живую конкретность человечности во имя благонамеренных сугубо «духовных» практик, а в конечном счете и выражении – отрицать права общественности во имя монастырского общежития. Редко кто в русской мысли определеннее, чем И.В.Киреевский, подчеркивал значение монастырей для подлинно христианского просвещения в смысле образования к цельности личного и народного бытия. Едва ли, однако, он согласился бы признать монастырское общежитие единственной законной формой цельной общественности даже в пределах православно-христианского мира. А между тем такие радикальные выводы не вовсе удивительны в устах философов и культурологов, основанием и ключом к концепциям которых является сугубая антропология и которые затем, именно спасаясь от этой «неприглядной» человечности («кривой тесины»), утверждают единообразный и в этом единообразии утопический идеал беспримесно православной культуры. Поэтому мы полагаем также, что ключом к философскому мирозерцанию И.В.Киреевского, выраженному им – пусть не до конца, но вполне внятно и определенно – в статьях и отрывках 1850-х гг., и структурным основанием этого мирозерцания является не учение о человеке (антропологическая интуиция или позиция) и не отвлеченно понимаемая гносеология, учение о познании (которой, как таковой, у Киреевского нет, и само желание развивать которую он расценивал как яркий симптом уклонения ума от цельности, а потому и от дельности¹⁰), – но халкидонский христологический догмат христианского испове-

¹⁰ «Мышление, отделенное от сердечного стремления, есть так же развлечение для души, как и бессознательная веселость... Потому серьезное и сильное занятия науками принадлежит также к числу средств развлечения... Эта мнимая серьезность, мнимая дельность разгоняет истинную» (1, 198–199).

дания веры, догмат об ипостасном единстве Божества и человечества во Христе. Некорректно, однако же, будет сказать, будто в основе мирозерцания И.В.Киреевского лежит христология или догмат о Богочеловечестве, – но вполне правомочным представляется утверждение, что в основе философского мирозерцания И.В.Киреевского, как ипостасного христианского персонализма, лежит цельная вера во Христа Спасителя, как Бога и Сына Человеческого в нераздельном и неслиянном единстве.

5. Антропология цельности у Киреевского

При всем акценте на это значение личности Спасителя в христианском персонализме Киреевского, теперь нужно обратиться к вопросу о существовании цельной деятельности *человеческой* личности. Цельная жизнь и цельное мышление, хотя бы совершались по образу Божию, суть все же некоторая человеческая действительность и деятельность, и потому здесь необходимо представить некоторую собственно антропологическую картину цельности бытия. Как отмечено выше, живое разумение живых истин возможно только при условии возвышения ума на степень некоторой высшей деятельности, преобразования мышления и всей жизни в неделимую цельность. Подлинно верующий разум есть, по Киреевскому, разум существенно цельный, или, точнее, неотступно стремящийся к цельности внутри себя. Что же такое, в антропологическом смысле, это стремление разума (духа) к цельности в себе?

В обыкновенном состоянии естественного разума отдельные его силы или деятельности находятся в положении разноречия и разногласия. Восстановление первородной цельности есть поэтому, прежде всего, приведение к *единству* отдельных сил или деятельностей духа, «всей совокупности умственных и душевных сил» (1, 233). Поэтому первое, что умозраение находит в стремлении к умственной цельности, – это работа по собиранию, сосредоточению деятельностей духа («весь объем ума», говорит однажды Киреевский (1, 192)) в «одну совокупную деятельность» (3, 272), в высшее и живое единство (1, 102). Все деятельности личного духа собираются и сосредоточиваются в одну деятельность, «в одну не-

делимую цельность» (1, 230–231). Точно ли так – и только ли так? Действительно ли духовная работа по собиранию всего объема ума во внутренней цельности имеет последствием простое *количественное* собирание способностей разума в высшее единство, так что там, где было живое и разноголосое множество, в целом мышлении остается монотонная единица – одна-единственная деятельность, например, «интеллектуальная интуиция», одна достойная будто бы ведать божественную истину?

Скажем сразу – столь простую «религиозную» антропологию, столь простой (подлинно хуже воровства) количественный взгляд на цельность бытия мы не считаем воззрением И.В.Киреевского. Но чтобы доказательно пояснить, что представляет собою качественное (конкретно-персоналистическое) понимание антропологии цельности, предстоит ответить на три вопроса: какие именно силы или способности или деятельности души участвуют в этой духовной работе личности, – какие элементы входят в состав конкретной цельности? Где совершается эта духовная работа по собиранию ума? И, наконец, как определяется у Киреевского условный результат этой духовной работы личности – цельное мышление или цельная жизнь?

а. Состав цельной человечности

Чаще всего И.В.Киреевский говорит, что в состав внутренней цельности входят все «отдельные деятельности духа» (1, 102), или все (отдельные) умственные и душевные силы в их совокупности (1, 231, 233; 3, 272). Однажды он говорит в связи с этим о «высших умственных силах» (1, 103), и однажды – о «познавательных способностях» (3, 272). Однако было бы неверно понимать это последнее выражение в том смысле, будто стремление к цельности разума есть деятельность сугубо познавательная, отвлеченно-умственная: в «Отрывках» находим недвусмысленное указание на то, что живое сознание лично-религиозного отношения становится возможно только при соединении созерцания природы и созерцания «мира внутреннего и нравственного»; только тогда раскрывается «сторона высшей жизненности в самых высших соображениях разума» (1, 197). Законно утверждать поэтому, что и

«высшие умственные силы» отнюдь не сводятся в представлении Киреевского только к силам познавательным, например, к рассудку, чувству и интуиции.

Ближе всего к антропологической картине конкретной цельности подводит, как ни странно, архаически звучащее определение: собрать «все отдельные части души» (1, 192) (в одну силу). Сама архаичность этого выражения, напоминающего о психологии Платона, указывает, что здесь имеется в виду и познавательное, и нравственное, и эстетическое начало: именно *все силы и деятельности души* в совокупности. Уточним сразу: в *живой* совокупности (см.: 1, 103; 120). Это слово здесь не случайно: оно напоминает читателю, что внутренняя цельность личного бытия есть лишь там, где есть жизнь и подлинность личного стремления; что возможна *мертвая* совокупность организованного и упорядоченного, но лишённого духа жизни личного бытия: например, если это бытие организуется отвлечённым началом философской спекуляции, но также и в случае, когда оно организуется отвлечённым началом богословско-философской доктрины, хотя бы и создаваемой на началах истинного вероучения. Духовно мертвая личность, – даже «правильно» мыслящая и «правильно» верующая, – необходимо образует вокруг такую мертво-раздвоенную совокупность личных сил. Такая экзистенциально «мертвая душа» будет распространять слепоту к живым истинам даже и преимущественно там, где решит проповедовать живые истины веры.

Говоря о составе внутренней цельности по Киреевскому, невозможно избежать двух весьма пространных цитат.

Одно место хорошо известно, и его нередко воспроизводят историки мысли: «Первое условие для такого возвышения разума заключается в том, чтобы он стремился собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы; чтобы он не признавал своей отвлечённой логической способности за единственный орган разумения истины; чтобы голос восторженного чувства, не согласенный с другими силами духа, он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельного 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 руково-

дительницу к постижению высшего блага, – но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разума, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума» (1, 230–231).

Первое условие для возвышения ума к цельности, говорит здесь нам Киреевский, состоит в недопущении единовластия одной познавательной или нравственной силы души в живой совокупности этих сил, в непризнании какой бы то ни было силы или деятельности души в ее «отвлеченной отдельности» единственным источником познания живой истины о Боге, мире и человеке. Первое условие возвышения ума к цельности, таким образом, заключается в своего рода антропологической, или, лучше сказать, действенной, совершаемой самой жизнью и самым делом, а не только спекулятивным умом, «критике отвлеченных начал». Первое условие для исцеления личного разума и бытия заключается в том, чтобы никакой силе личного бытия не отдавать монополии на высшее и цельное разумение, на знание жизни. Но это первое условие, таким образом, сугубо *отрицательно*, оно состоит только в критической осторожности внутреннего самопознания, в системе познавательных запретов, в совокупности правил по недопущению мертвого (построенного на отвлеченности вместо существенности) единства душевной жизни. Короче, это еще только *первое и отрицательное условие* для возвышения разума, но отнюдь *не само возвышение*. Цельности разума – во всем сказанном еще нет; сказанное определяет только условия *исключения не-цельности* в логическом разуме, чувстве, вкусе и сердечном желании.

Что же собственно *есть* цельность личного бытия: в чем, или из чего, она создается в личности? Из приведенной цитаты ясно только, что в составе душевной цельности должны как-то участвовать логическая способность, сердечная любовь, личная воля, эстетический смысл, и что эти способности человеческого духа должны действовать в цельном сознании не отвлеченно и обособленно, но в согласии и единстве. Однако само по себе процитированное место отнюдь еще не исключает толкования, согласно которому все естественные способности личности (ее души или ума), все ее силы имеют здесь лишь значение своего рода «дров на жертвеннике», предназначены к самозабвенному *слиянию* в луче высшего интуитивного познания, которое одно достойно познавать выс-

шую религиозную истину. В таком толковании все деятельности духа предназначены к последнему само-отрицанию в пользу одной и существенной практики – практики аскетически-молитвенного богопознания.

Но так ли в самом деле представляет себе смысл и логику духовного исцеления Киреевский?

В одном из отрывков он говорит, что любому сколь угодно мало развитому сознанию под силу «проникнуться основным убеждением христианской веры» (1, 194). Верующее сознание и верующая жизнь возможны при любой степени развития личных душевных и умственных сил; дальнейшее «развитие верующего ума и жизни», уже в живой и органической цельности внутреннего и наружно-рационального бытия, получает «свет и смысл» из средоточия цельности, но не составляет неперемennого условия для самой цельности. Верующая цельность бытия возможна и желательна для любой степени развития человеческих душевных сил, – и потому не есть исключительное достояние «ученых», «образованных», вообще духовной элиты общества. Почему же так? Потому что «нет такого тупого ума, который не мог бы понять своей ничтожности и необходимости высшего Откровения; нет такого ограниченного сердца, которое бы не могло разуместь возможность другой любви, выше той, которую возбуждают в нем предметы земные; нет такой совести, которая бы не чувствовала невидимого существования высшего нравственного порядка; нет такой слабой воли, которая бы не могла решиться на полное самопожертвование за высшую любовь своего сердца. А из таких сил слагается вера...» (1, 194). Вера, как животворная сила внутреннего духовно-душевного исцеления, не отменяет и не отрицает естественные способности человеческого ума и сердца, по предвзятому подозрению в безбожном рационализме всякого плода, приносимого этими силами духа, не отрицает и не подавляет свободу самобытного развития естественного разума и не претендует единолично заменить его собою, – нет, вера, как животворное начало духовной жизни личности, *при определенном условии слагается из этих самых сил и способностей*, принимает естественного человека в свой «свет и смысл», и потому именно и может вернуть естеству его первородное достоинство, что возводит естественного человека в живое единство разумных способностей, не к монотонии

одной аскетической практики, но к «здоровой цельности разумных сил» (1, 122), к совокупной деятельности цельной личности, – не к смерти ради Бога, но к *жизни с Богом*. Вера может быть стихией цельного познания истины, потому что в ней удерживаются все естественные познавательные и нравственные силы личности; вера потому и может давать разумение, что сохраняет естественный разум человека в его самобытном достоинстве; дает человеку свет и смысл, просвещает и осмысляет *его целокупное бытие* (а не только внутреннюю аскетическую келью), возвышает и преобразует *это целокупное бытие человека*, – однако ни на одну силу, ни на один луч этого целокупного бытия не налагает своего «вето» именем христианского благочестия.

Мы хотим этим сказать, что цельность бытия – даже только внутреннего, «умственного» или «душевного» бытия – есть в философском мирозерцании Киреевского существенным образом *не монотон*, не монохром, ибо не отвлеченное и абсолютное единство (как-бы-аскетического самоотрицания личности), *но симфония*, антропологическое «многоголосие», многоцветье личной и народной умственной и нравственной образованности. – И это так потому, что она есть существенным образом *духовно-душевное многоединство*, и притом *иерархически организованное многоединство*, многоединство в духе и смысле высшего начала, и стало быть, не хаос языческого своеволия, но строго оркестрованная, организованная и органическая полифония нравственного порядка вещей. Вера потому и дает жизнь и разумение, что самый акт веры есть известным образом организованный акт *всего человека*, «одна совокупная деятельность» (3, 272) всей личности, «где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство» (1, 192). Живое единство есть органическое, то есть целесообразно и иерархически организованное, целое; но все силы и способности души и ума, достойные войти в это живое органическое целое (первозданной личности человека), *сохраняются* в этом целом, *при известном условии*, как его необходимые органы или орудия. Постольку повторяемое иногда у Киреевского слово «сливаются» (в живое единство, в одно зрение ума) не должно вводить в монистический, а в данном случае и прямо в пантеистический соблазн: внутренняя цельность лич-

ности неизменно представляется и описывается у него как многоединство, как *живое органическое целое умственных сил*. Вот, например, еще одно описание существа цельного мышления: «не один отвлеченный разум, но вся совокупность умственных и душевных сил кладут одну общую печать достоверности на мысль, предстоящую разуму» (1, 233–234). Первобытная полнота разума достигается «соединением сил» (1, 98).

Но, отметив, что это соединение сил составляет цельность ума только *при определенном условии*, при взаимном ограничении и согласовании душевных и умственных сил, нужно присмотреться поближе к этому *условию*. Это можно сделать, сопоставив два вышеприведенных развернутых суждения о цельности.

Логическая способность должна признать свою ограниченность, необходимость высшего Откровения как источника познания истин веры и нравственности. Однако *не вместо себя*, но в просвещение и восполнение себе; не делая этого, логический разум неизбежно впадает в спекулятивное самопревозношение; следовательно, искомое условие и требование есть *логическое смирение ума*; удовлетворив этому условию, логический разум классической философии возвращает себе право на вхождение в состав цельного сознания верующего разумения.

Нравственное чувство или совесть, научившись отвлекаться от неумеренных восторгов по поводу чувственных данностей и повседневных приятностей, от преданности чувственному комфорту и «золотой середине», должны признать существование недоступного чувственному постижению высшего нравственного миропорядка. Однако действительность этого высшего нравственного порядка не укрыта от взглядов в тумане «умопостигаемого мира», действительность нравственного миропорядка представляют собою отдельные индивидуальные и собирательные личности, и человечество в его целом в своей обширной совокупности. Хотя «мир свободной воли» «имеет свою правду в мире вечной нравственности» (1, 199), – и хотя каждая отдельная личность имеет свое бытийное основание и оправдание лишь в высшем миропорядке «вечной нравственности», однако этот миропорядок обретает действительность только (или, осторожнее: *также и*) через свободное волеизъявление каждой отдельной индивидуальной и народной личности. У личности же есть свои закономерно возник-

шие цели и свои законные потребности; в том числе, например, потребность рационализации и удобства жизни. Сосредоточившись на них одних, предаваясь неумеренному восторгу по поводу каждого усовершенствования в средствах их удовлетворения, человек оказывается пленником своих законных в себе потребностей, ставит, образно говоря, хлеб насущный на первое, а волю Божию на одно из последних мест. Чтобы возможно было религиозное преобразование жизни, совесть должна сказать человеку, что такой взгляд есть извращение нравственного миропорядка; что страстная привязанность к предметам житейских потребностей, «сосложение с помыслами» есть душевная болезнь и сердечный плен. Однако, осудив страстную привязанность, философ или проповедник не так легко сможет осудить и отвергнуть самые житейские потребности; во всяком случае, до тех пор, пока «потребность счастья» и «потребность сочувствия» числит среди «законных и существенных потребностей человеческого сердца», наряду с нравственными, благочестивыми и относящимися к самопознанию потребностями, – как делал это Киреевский (1, 197–198). Не уничтожение, но самоограничение обремененного потребностями нравственного «я», освобождение – не раз навсегда от потребностей, но от болезненных пристрастий к предметам потребностей, – составляет поэтому условие возможности цельного сознания по Киреевскому.

Сердце должно признать возможность другой и высшей любви, нежели естественно господствующая в нем привязанность к земным предметам, и в этой высшей любви усмотреть основание постижения высшего блага; а для воли должно быть возможно решиться на самопожертвование во имя этой высшей любви. Не считать фактически господствующее в нас душевное пристрастие единственным основанием для разумения высшего блага жизни, то есть заведомо законной любовью; иметь силу «приказать сердцу» именем любви к высшему, иметь силу побеждать высшими требованиями духа односторонность и болезненность пристрастий, принимающих видимость сердечной любви: это требование разумного достоинства свободной личности в сердечных делах никак не напоминает нам требования позабыть о самом существовании своего сердца с живущей в нем «потребностью любви» и «потребностью сочувствия». Опять мы видим, что условием возможности цельного нравственного самосознания оказывается, по

Киреевскому, не однотонное единовластие высшей любви сердца в жизни личности, *отменившей* в себе всякую низшую любовь, но (умственное, а затем и жертвенно-практическое) признание безусловной иерархии сердечных ценностей и сил, способность высшей приверженностью побеждать *односторонности* низшей (однако вовсе не непременно *ее самой*). Свобода от бремени и ига земной привязанности, но не от самой по себе привязанности. Свобода от себялюбия, а не от себя, т. е. не от своей богодарованной личности. Кто не видит в этом смысла и света нравственной *жизни* личности, тот не может быть готов к нравственному самопожертвованию ради высшего (в том числе в себе); для кого не в этом цельно-личном бытии заключается жизнь, тот не сможет быть верен Начальнику Жизни даже *до смерти*, для того нет в действительности ничего выше мирской жизни и ее потребностей, и потому он в глубине души повинуется только внешним влечениям, а будучи в этом смысле инозаконен в своей воле, он есть не более чем послушное орудие чуждых властей; как таковой, он и не может стать причастен цельности бытия. Ибо как в каждом личном самосознании, так и во всем мире идет нравственная *борьба*: «борьба между светом и тьмою, между стремлением к высшей гармонии и цельности бытия и пребыванием в естественном разногласии и разьединенности, между свободой воли человека, созидающей духовную личность, и покорностью внешним влечениям, обращаящим его в орудие чужих сил, между великодушным самоотвержением и боязливым себялюбием, — одним словом, между делом искупления и свободы и насильственной властью естественного, расстроенного порядка вещей» (1, 195).

Обратившись к этому основополагающему убеждению И.В.Киреевского, существенно определившему не только его культурную публицистику последних лет жизни, но и его философию истории, служащую канвой и ориентиром его представлений о западноевропейской и православно-славянской общественности, — здесь, при выяснении общих мировоззренческих оснований идеи цельности в философии Киреевского, мы находим в этом «отрывке» одно соотнесение, которое кажется необычным как для нейтрально-«гносеологического», так и для «ортодоксального» прочтения философии цельного сознания. Цельная, или духовная, личность определенно соотносится здесь со свободой воли (человека), так что *свобод-*

ную волю приходится признать одним из составляющих внутренней цельности человеческого бытия, цельности личности; не только сердце с «высшей любовью», но и свободную волю. Собрание ума в средоточии самосознания уже есть дело свободного решения воли; пребывание в рассеянности обыкновенного порядка вещей – также есть дело свободного решения воли. Самоотверженное искажение высшей правды и расслабленное принятие привычного в нашем обиходе мнения об этой высшей правде – посредуются действием свободной воли, нравственно ответственным выбором, и потому живая истина о человеке невозможна помимо элемента свободной воли. Существенность есть *свободная* личность.

Ибо «мы составили бы себе ложное понятие о развитии человеческого мышления», – говорит Киреевский, – «если бы отделили его от влияния нравственной и исторической случайности» (1, 225). Представление факта истории как «неминуемого результата высших законов разумной необходимости», продолжает он, искажает понимание истории: законы разумной необходимости суть на самом деле «только законы разумной возможности» (там же). «Конечно, каждая минута в истории человечества есть прямое последствие предыдущей и рождает грядущую. Но одна из стихий этих минут есть свободная воля человека» (там же). Кто не желает видеть этой стихии, тот заменяет «внешнюю стройностию понятий действительное сознание живой истины» (там же). Общий нравственный порядок вещей в мире составляется «из совокупности частных волей» (1, 222), так что при определенных условиях этот мнимо всемогущий нравственный миропорядок находится в безразличном равновесии («на перевесе») и направление движения решается движением одной или немногих волей (там же), так что личность или общественность оказывается «свободною от предыдущих влияний и способною избрать то или другое направление» (1, 225), – между тем как после совершившегося волевого избрания уже нет другой возможности развития и движения мысли и истории, «кроме исполнившейся» (1, 226). Одна из стихий движения самосознания есть свободная воля человека; без свободного согласия человека не творится даже дело религиозного спасения и искупления. Утверждение же цельной личности в нравственной действительности человека и народа совершается только или преимущественно через свободное деяние самого человека и народа.

Итак, исходные данные стремления человека к внутренней цельности по Киреевскому мы установили с возможной полнотой: это вся совокупность умственных и душевных сил естественно-го человека: разум-рассудок (логическая способность, предметное мышление), нравственное чувство или совесть, любящее сердце и эстетический смысл; одним словом, *живое единство душевных деятельностей*, приготовленное внутренней борьбой и (или) событиями жизни к действенному самоограничению и гармоническому согласованию, приведенное внешними и внутренними обстоятельствами в состояние открытости для цельного вразумления, воспитанное для принятия высшей истины и цели жизнедеятельности, – и *свободная воля*, как существенная стихия нравственного самоопределения, готовая к деятельному самоограничению ради высшего.

б. «Место» цельной истины

Перейдем ко второму из поставленных вопросов: *где* совершается это «созидание духовной личности», это собирание или сосредоточение всех сил ума и души в живую и неделимую цельность?

И.В.Киреевский говорит обыкновенно о средоточии разума (1, 121), самосознания (1, 233) или умственных сил (1, 102), об «общем средоточии для всех отдельных сил разума» (1, 231), или иногда об «источнике разумения» (1, 230), «высшем источнике разумения» (1, 231), «внутреннем корне разумения» (1, 231), реальность которого «в глубине души» достижима для ищущего цельности христианина (1, 231). Коль скоро речь идет о реальности, это же внутреннее средоточие разума есть в то же время «внутреннее средоточие бытия» (1, 192)¹¹. Средоточная глубина

¹¹ И.В.Киреевский использовал, как видим, разнообразные именованья для душевного средоточия. Собственно, наиболее подходящий здесь святоотеческий термин «сердце» встречается только дважды, и то в «Отрывках» (то есть черновых записях для себя). Причина, вероятно, в том, что среди читателей его статей, в образованном обществе России середины XIX в., понятие о «сердце» формировала романтическая беллетристика; романтики же, за редким исключением, вовсе не знали *того* сердца, о котором говорили христианские аскеты. Читателю романов этот термин нужно было растолковывать; между тем можно было не сомневаться, что он читает (или ему пересказывают) и философские сочинения, что он слышал кое-что и о Гегеле. Опираясь на это предположение, можно было меньше опасаться недоразумений у этой публики.

разумного бытия человека есть такой уровень его существования, на котором все содержания его мышления и его хотения уже не остаются только его субъективными «мыслями» или «желаниями», но становятся реальностями, частицами бытия. Не случайно Киреевский вспоминает об этом «самом корне самосознания», в противоположность способности отвлеченно-логического мышления, говоря о философии Гегеля, у которого именно в этом средоточии «бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество» (1, 241). Такое же глубинное единство (не тождество, которое в свою пользу всегда утверждает всякий метафизический монизм, в том числе спиритуалистический монизм Гегеля и его школы) сознания и бытия представляет собою и это средоточие разума у Киреевского, которое не случайно есть также внутреннее средоточие бытия. Поэтому можно сказать, что если здесь «настоящее место для высшей истины» (1, 233), если это средоточие «одно достойно постигать высшую истину» (1, 231), – то потому и только потому, что здесь же настоящее место для высшей *действительности* (существенности), что только в этом глубинном душевно-духовном средоточии может (если оно того достойно) пребывать Сама Истина – то есть Бог.

Если настоящая, не только умственная или сердечная, но цельная и живая, потому что исповедуемая всем сердцем и всей крепостью, *вера* является только в меру полноты цельности человеческого существования, образованного силою высшей истины и вокруг высшей истины; если только вера может содействовать стремлению к восстановлению в нас первоначальной, живой и цельной личности, – то это потому, что в исходе и начале, в сердечной глубине души эта вера опирается не на одно субъективное *мнение*, но на цельное и живое *убеждение* веры, – а в конечном счете потому, что это верующее самосознание не остается фактом одного мышления, но изменяет и самое бытие человеческой личности, рождает стремление к собиранию себя по образу Божию, prepares, очищает, упорядочивает наше внутреннее *бытие*, для того чтобы оно сделалось достойным принятия высшей действительности, не *сознания* только, но *самой действительности* (действенности) и силы Божией. Человек, своей цельной и истинной верой, *приготавливает* себя, свое самосознание и свое душевное «домохозяйство», к восстановлению в нем живой и цельной

существенности, разумной и свободной личности, к исцелению мысли и жизни, – и свободно *стремится* к цельности мысли и жизни, утверждая это стремление практикой собирания, сосредоточения, уцеломудрения себя в глубинном средоточии всех сил и способностей. Человек трудится, расчищая от сора и всего постороннего «источник разума» и «средоточие бытия». Но источник дает не одинаковую воду, и средоточие лучей – не одинаковый свет, смотря по тому, из какого водоносного слоя бьет наш родник или что служит средоточию источником света. Так же точно обстоит дело и с источником духовным: образы действия разума различны, «смотря по тому, на какой степени он находится, ...и какая сила им движет и действует» (1, 246). Когда в сердечном средоточии хозяйствует естественный человек и действующей силой бывает его рациональное мышление, он, даже относительно верно постигая духовные основы жизни, закономерно стремится все же совершить исцеление существования собственными своими силами. Ибо он подлинно верует, «что собственным отвлеченным умом может сейчас же создать себе новую разумную жизнь и устроить небесное блаженство на переобразованной им земле» (1, 74–75). Но когда право домохозяйствования в «душевном городе» получает благоразумный христианин, он бывает не столь уже самоуверен именно потому, что сознает ограниченность всякого человеческого «мышления» и даже всякой (самой благочестивой по намерению) человеческой «практики» перед той Истиной и Жизнью, которая только и может наполнить истиной и жизнью достойный человеческий сосуд.

Поэтому и христианская философия бытия и жизни не предается спекулятивным конструкциям в духе тождества бытия и мышления, существенности и нашей человеческой мысли о ней или практики с нею, признает условность и относительность человеческого труда по устройению себя перед Богом, и потому не берется утверждать, будто дело созидания духовной личности есть дело всецело человеческое. Однако христианская философия жизни не решается и настолько дискредитировать человеческое дело, обыкновенную рациональность, наружную образованность, чтобы отрицать их как небывшее и никакого отношения к истине и существенности не имеющее – или чтобы утверждать небытие самой антропологической существенности.

Благоразумная христианская философия не станет утверждать, чтобы в рациональной философии вовсе не было правды и разума истины – хотя и не возьмется все же обосновывать сверхразумную по существу истину вероучения средствами рациональной спекуляции. Благоразумная христианская философия не станет представлять публике образование цельной личности и ответственности как дело исключительно человеческое (все равно, индивидуально-отшельническое или «общее»), потому что по смыслу такой философии то духовное средоточие, из которого единственно постижима всеобъемлющая и трансрациональная цельность, то глубинное «место» в душе человека, «где настоящее место для высшей истины», не есть уже в сущности всецело человеческое достояние, но есть «место» встречи человеческой свободы с Божией действительностью. «Вера – взор сердца к Богу» (1, 199); верующий получает «из сердца то свидетельство, которое Сам Бог дал своему Сыну» (там же). Вспомним приведенное выше суждение из «Отрывков» о высшем реализме Богообщения в акте цельной веры, и станет вполне ясно, что и слова о «месте для высшей истины» нужно понимать в смысле этого же богословско-философского реализма.

Вера есть действительное событие существенного (лично) общения с высшей существенностью; вера есть *опыт* такого общения, а не *мнение* о том, как может выглядеть это общение. Но если это событие совершается в глубинном средоточии человеческой души, и если только оно полагает начало созданию духовной личности, – то и само средоточие, и совершающееся в нем духовное таинство исцеления и восстановления живой личности верующего не есть уже достояние и деяние одной человеческой природы, не есть область сугубой «антропологии» или тем более «гносеологии». Здесь не только «познавание» и не только «практика», – здесь бытийное возвышение и преображение человеческого, насколько оно того достойно. Как таковое, оно не может совершиться одной лишь человеческой волей и желанием и действием: здесь действует Сама Истина – при содействии и сонаправленном стремлении свободной воли человека, ищущей цельной жизни. Именно по этой причине И.В.Киреевский почти всегда говорит только о *стремлении* к цельности бытия, но не о *создании* цельно-

сти бытия¹². Наиболее полновесное (и более всего приближающееся к языку святоотеческой письменности) определение внутренне-го движения человека к цельности бытия у Киреевского таково: стремление к истине «посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума» (1, 120–121). Разум или самосознание стремится и восходит на высоту, к сердечной цельности, к (своему?) средоточию разума, самым делом (нравственным очищением – мы видели, сколь значительно место нравственных сил души в антропологическом составе ис-целяемой человечности) утверждая свое стремление; но ему принадлежит здесь именно и только стремление, удостоверяемое верою и делами по вере; совершение же, собственно ис-целение и восстановление живой личности верующего принадлежит Самому Богу – при со-действии свободы человека.

Философская идея цельности внутреннего и внешнего бытия, развитая И.В.Киреевским, имеет, таким образом, в своем основании христианское учение о со-действии Бога и человека в деле спасения: с одной стороны, спасение не совершается без свободного соработничества человека, без вольного делания в духе истинной веры; но, с другой стороны, как говорит русская пословица, без Бога – ни до порога. И точно так же сердечное средоточие разума потому и есть для Киреевского как философа подлинное место для высшей истины и для таинства духовного преображения личности силою высшей Истины, что оно есть

¹² «Восточные ...ищут внутренней цельности разума» (1, 102); «стремление... сохранять безмятежность внутренней цельности духа» (1, 103); «постоянное стремление к совокупной цельности всех нравственных сил» (1, 114); «цельность семьи есть одна общая цель и пружина» (1, 115); «преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего...» (1, 122); «православного учения, преимущественно заботящегося о цельности духа» (1, 123); «русского ума, стремящегося ко внутренней цельности мышления» (1, 181); «просвещения, стремящегося ко внутренней, духовной цельности» (1, 182); «внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности» (1, 182); «стремление к внутренней цельности, которое не позволяет уму принять истину мертвую за живую» (1, 190); «в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу» (1, 192); «стремление к умственной цельности, как необходимое условие разума высшей истины» (1, 193); «стремлением к высшей гармонии и цельности бытия» (1, 195); «чтобы он стремился собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы» (1, 230–231); «и искание этой цельности составляет постоянную задачу его мышления» (1, 232).

метафизически место встречи человека с Богом живым, что оно существенно принадлежит и Богу, а не одному человеку. «Дай мне, сын, твое сердце» (Притч., 23, 26).

Сердечное средоточие личности не есть для христианского мыслителя исключительно человеческое или преимущественно человеческое средоточие, не есть сугубое естество и сугубо антропологическая действительность, не есть «подлинный» человек, «настоящий» разум (как для всякой монистической рационалистической философии, – все равно, интуитивного или логического направления), – но не есть и совершенно «неподлинный» человек, «ненастоящий» и подлежащий благочестивой отмене разум, ибо в отсутствие свободного решения воли и свободного устремления сердца Истина хотя сохранит силу и существенность, но не сможет сохранить жизненность и полноту. Это будет спасение и искупление по «законам разумной необходимости», это будет религия $2 \times 2 = 4$. Но в ней неизбежно представление подлежащей исцелению личности «произведением посторонних начал» (1, 191) в самом деле исцеления, которое постольку уже «не будет иметь нравственного характера, и человека, собственно, не будет» (1, 194). Сердечное средоточие не есть человеческая подлинность, и не есть неподлинная человечность, потому собственно, что оно не есть исключительно человеческая («антропологическая») действительность, но есть место явления (откровения) и действия Духа в человеке; сердце («средоточие самосознания») есть «конечный край ума», как пишет Киреевский (1, 234). «Место» цельного и живого знания, средоточие образования ума и жизни в высшую и всеобъемлющую цельность бытия, таким образом, так же сверхразумно (трансрационально), как и само живое знание и сама цельная жизнь. И здесь мы уже ясно понимаем основания этой трансрациональности: ни естественно-рациональное (логическое и нравственно-сердечное, волевое, начала в жизни души), ни собственно существенное и сверхразумное исцеляющее и преображающее действие Духа в сердце здесь невозможно оставить в стороне (в первом случае получим «исцеление поневоле», во втором – через меру уверенную в своих силах попытку *само*-исцеления). Сердце, как и опыт сердечной веры, есть в философском представлении Киреевского существенным образом сверхразумное единство сверхразумного и рационально-естественного. Отвлеченная же философия сердца

одинаково утрачивает смысл разумно свободной, живой и цельной личности, развивается ли она в рациональных или интуитивных категориях, – одинаково представляет собою частный случай рационалистической мысли, если является отвлеченной от сердечной цельности, нравственной деятельности и, прежде всего, от сознания «о живой личности Божества».

в. Жизнь как цельная деятельность

Обратимся теперь к последнему из трех вопросов, выясняющих общие основания философии цельности жизни по Киреевскому. Как описывается у Киреевского общее существо цельного мышления и цельной жизни в свете живого сознания истины?

Каждый православный человек, – неважно, занят ли он научным и философским мышлением, или его «рассудочные понятия» совершенно не развиты, – «сознает во глубине души, что истина Божественная не обнимается соображениями обыкновенного разума и требует высшего, духовного зрения, которое приобретается... внутреннею цельностью бытия» (1, 233). Живая и цельная религиозная истина пребывает, для православного убеждения, лишь там, где дом «чистой цельной жизни», ручающейся «за цельность разума» (там же). Истинные понятия о предметах живого знания, о вере и нравственности утверждаются только опытом цельной жизни, опытом соединения с истиной самой полнотой своего бытия, – сосредоточиваемой «в одно живое и высшее единство» (1, 102), в неделимую цельность, сердечную цельность, «здоровую цельность разумных сил» (1, 122): «в одну совокупную деятельность» (3, 272).

Что же это за деятельность? Иные критики Киреевского ожидали, вероятно, получить на этот простой вопрос исключительно непростой ответ, с указанием на некую отличную от аристотелевой силлогистики логику цельного мышления (которое, правда, получило бы тогда сомнительное право нарушать законы правильного рассуждения), – на некую магическую высшую деятельность, достойную имени цельной жизни (вроде теургии, патетически проповедуемой соловьевской школой «всеединства»). Однако ответ, который дают на этот вопрос сочинения Киреевского, в действительности весьма далек и от иррационалистических подозрений

первых, и от теургических мечтаний вторых. Живое и высшее единство сил и способностей живой и разумной личности, о котором идет речь у Киреевского, – это *христиански осмысленная жизнь* – однако *не менее, чем* христиански осмысленная (во всех проявлениях) жизнь человека и народа.

Если сверхразумное единство органически цельной человеческой жизни, как жизни верующей и образуемой этим коренным убеждением веры, открывается человеку в средоточии его сердца как создаваемое в «духовную личность» искупительным и спасительным действием Самой Истины – при вольном содействии свободной силы самого человека, – то живую целокупность и конкретную полноту это коренное убеждение веры может получить в человеке только при условии, что он мыслью, сердечным стремлением и деятельной волей поставит в непосредственное отношение с этой Истиной, со своим убеждением в Истине и постольку с сердечной верой и любовью к этой Истине – всякую способность, силу, деятельность своей души и сердца, всякое содержание своего мышления, хотения, художественного смысла; если он будет всецело с Богом во всяком акте всякой своей способности, то есть во всяком поступке: главном – в своем профессиональном занятии, – и точно так же неважном, временном, случайном и поверхностном. Потому что для христианина быть верным Богу, верным правде и верным себе есть в основании и существенно одно и то же. При этом условии всякое дело человека будет выражать одно убеждение, просто потому, что оно и совершалось в этом одном убеждении, в сознании христианской правды, и в меру этого человек сможет сохранить то, что называется «тождеством личности»; каждое практическое начинание человека будет вести его к одной цели (а не к десяти разным и взаимно разногласным), потому что у всякого начинания человека в действительности будет одна высшая цель; всякая мысль мыслителя и «немыслителя» будет иметь одно основание, ибо само мышление будет совершаться в непрерывном соединении ума с высшим основанием всякой истины и обращении сердечной мысли к глубине. Соединение сил – между собою, и прежде всего – с религиозной глубиной сердца; соединение ума, движущей силы и органического целого жизни – с мыслью и сердечным стремлением к Тому, Кто есть «путь, истина и жизнь» (Ин. 14, 6); и возникающая благодаря этому исконному соединению со-

чувственная связь отдельных сфер жизни личности между собою и со своим глубинным основанием в сверхразумной, ибо религиозной, «существенности», а также и сочувственная связь единомыслия и подлинно *общего дела* собирательной народной личности, – вот что такое, говоря предельно вообще, конкретная цельность личного и народного бытия, по представлениям И.В.Киреевского.

Причем это основное представление осталось у него неизменным начиная со статей в «Москвитянине». Тогда философ представлял нам христианского инока, соединяющего «умозрение с молитвой, мысль с верой, дело самоусовершенствования с делом самопознания» и таким образом всецело предающегося постижению высшей премудрости, открытой в Писании и у святых отцов (2, 158–159). Уже здесь практика православного иночества определяется как соединение «всей полноты бытия» с разумением истины, и всякого частного делания – с верующим сознанием и христианской совестью; существенно, что умозрение соединяется в этом опыте с молитвой, всякий вообще жизненный опыт – с опытом аскетического богопознания.

Но инок может принадлежать этому опыту всей полнотой бытия; преображение ума и жизни по наставлению отцов составляет его главное, исключительное дело. Из этого не следует, однако, для Киреевского, чтобы и цельность бытия была оттого его исключительным достоянием. «Не для всех возможны, не для всех необходимы занятия богословские; не для всех доступно занятие любомудрием; не для всех возможно постоянное и особое упражнение в том внутреннем внимании, которое очищает и собирает ум к высшему единству» (1, 194). Однако, хотя не все могут и обязаны становиться богословами, философами и монахами, для существенной цельности личного и общественного бытия в православном смысле отнюдь и не требуется превращения всех граждан в богословов, философов и монахов (хотя и вполне бесспорно, что исключительная преданность жизни аскетической практике богомыслия в традиции святых отцов христианства соощаает жизни и мысли человека совершенно особую чистоту и цельность, недостижимую в мирских занятиях и дающую человеку, так сказать, экзистенциальное право учить). Однако, чтобы цельность была возможна и доступна также в миру, ее существо невозможно ограничить этой аскетической практикой, но суть

ее в этом случае – в духовном просвещении, осмыслении всякой жизненной силы и жизненной практики, в сопряжении всякого дела с высшим началом жизни; потому что «для всякого возможно и необходимо связать направление своей жизни с своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтоб всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели. Без того жизнь человека не будет иметь никакого смысла... Ибо человек – это его вера» (1, 194).

Особенность русского православно-христианского просвещения Киреевский находил именно в том, что русский человек «каждое важное и неважное дело свое всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца» (1, 114). Главное занятие и каждое особое дело согласовать с убеждением веры, самым делом связать свою веру и жизненное стремление, подложить одно общее основание под всякий шаг, который только при этом условии поведет к одной цели, это ведь и означает – делать всякое дело с памятью о Боге, то есть с *молитвой*; как и говорит здесь Киреевский о русском человеке: «С молитвою начинает и оканчивает он каждое дело. С молитвою входит в дом и выходит» (там же). Это означает – во всяком важном и неважном деле быть не одним умом или ощущением или руками только, но всецело, самим существом своим, самим *сердцем*. Потому что сердце всегда пребывает при самом нашем главном: «где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6, 21).

Это понимание труда по собиранию ума в сердечную цельность как молитвы мы находим в трудах святых отцов православной Церкви. «Ибо какое другое время, – говорит, например, преподобный Исаак Сирин, – так свято, и по святине своей столько прилично приятию дарований, как время молитвы, в которое человек беседует с Богом? В это время, в которое совершаются молитвословия и моления пред Богом, и собеседование с Ним, человек с усилием отовсюду собирает воедино все свои движения и помышления, и погружается мыслию в едином Боге, и сердце его наполнено бывает Богом; и оттого уразумевает он непостижимое. Ибо Дух Святой, по мере сил каждого, действует в нем» (*Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. М., 1998. С. 66–67 (Слово 16)*); и еще: «когда священник приуготовится, станет на молитву, умило-

стивляя Бога, молясь и собирая свой ум воедино, тогда Дух Святой нисходит на хлеб и на вино, предложенные на жертвеннике» (там же). Не особый какой-либо «интенциональный акт» в ряду других и «не-религиозных» интенциональных актов, не особенная какая-либо неаристотелева, неформальная, нетрадиционная логика или методология научно-рационального мышления, силою которой оно могло бы преодолеть свою исконную ограниченность и сделаться «цельным» научным мышлением, – но живая сердечная молитва есть в философском миропонимании Киреевского подлинный органон цельного умозрения, ибо только в ней совершается сознательно сверхразумное соединение сил и частей естественно-го человека с живой и самосушной личностью Божией, совершается в самом средоточии личного бытия обращение к источнику всякой жизни, и постольку ис-целение человеческого естества в живое единство разумных сил, в котором «настоящее место для высшей истины» и существенности.

Христианское умозрение отличается в этом понимании от языческого не столько содержаниями, не столько тем, что говорит о Троице Боге, – сколько способом своего мышления, а именно тем, что совершается в экзистенциальном единении личных сил перед Богом, то есть с молитвой. Живая истина умозрения есть именно истина, которая *может быть мыслима* по-настоящему только *таким способом*; напротив, в отвлеченном умозрении логического рассудка живая истина разлагается на отдельные аспекты и законы, потому что мыслится раздвоенным, внутренне непримиренным и постольку раздваивающим и предметы, и самую жизнь разумом: потому что мыслящий не пребывает всецело в своей мысли, – а это потому, что он не сопрягает ее с коренным убеждением своей веры.

И вот цельное мышление, живое знание есть мышление, в котором мыслящий присутствует и действует не одной отвлеченной мыслью, но всей «совокупной деятельностью», всем «целым Я» (выражение Фихте); целым же Я, живой личностью человек может быть лишь в меру сопряжения всякого частного дела и сознания с глубочайшим убеждением сердца. Поэтому цельное мышление есть мышление не одним рассудком, но целым Я, сопряженное с сознанием высшей Истины: умозрение, соединенное с молитвой. Мышление, сопряженное также с действием эстетического смыс-

ла, с художественным созерцанием, однако возвысившееся к сознанию религиозной сущности и потому согласенное с эстетическим началом не произвольным умыслом личной «мечтательности», но самым непосредственным сознанием своей жизни в единстве с высшей действительностью и жизнью Духа, то есть и к этому соединению сил направляемое не произволом субъективности, но внутренней обращенностью к высшей истине. Мышление, согласное также с совестным признанием высшего нравственного миропорядка и с внутренним воспитанием воли к вольной жертве во имя высшего.

Эстетический смысл в цельном сознании находится в первоестественном согласии с другими силами духа («смысл красоты и правды ...в неразрывной связи, которая бережет общую цельность человеческого духа и сохраняет истину его проявлений» (1, 119)), ибо его созерцания и его творческие акты «движет и действует» опять-таки не произвольное намерение потребностной индивидуальности, но живое единство сознания личности в обращении к высшему убеждению и средоточию сердца, то есть искренняя сердечная вера в цельности личной жизни. Эстетический смысл получает подлинность (и творческие права) только в цельности сознания живой личности о нравственной правде жизни, потому что эта личность соединяет всякое дело и не-дело с мыслью о высшей религиозной истине.

Нравственное чувство, или совесть, так же точно находится в цельном сознании в единстве (живом, то есть не навязанном, но органически естественном единстве) с другими силами души и их актами. Там, где «отдельно от других требований духа» ограниченный энтузиазм самоутверждения может привести совесть к оправданию и даже освящению субъективно приятного, но несовместимого с христиански просветленным достоинством личности состояния, а потому к самооправданию даже в существенно неправом деле, – там совестное сознание, знающее не только «верно понятый собственный интерес», но высший нравственный порядок вещей, – и постольку не только дополненное, но *воспитанное* и *утвержденное* сознанием высшей религиозной правды, становится подлинно со-вестью, и потому тоже получает познавательную компетенцию, которой в своей «одинокой отдельности» и мнимой антропологической самодостаточности не имело.

Установка на постоянное сосредоточение всех деятельностей духа в живую цельность, на соединение всякого акта всякой душевной способности с высшей истиной веросознания и с опытом безусловной правды в человеческих отношениях, – то есть установка на религиозно просветленную экзистенциальную подлинность всякого опыта жизни, и именно на живое единство личного, семейного и народного духовного и душевного опыта, на построение личной и общественной образованности на началах живого и свободного согласия в *цельность общей жизни* (способностей души, членов семьи, семей в народе), – исключает абсолютное самоутверждение каждой отдельной силы в общей жизни (отвлеченной от общей деятельности духа способности познания или художественного выражения, одинокой и «гениальной» личности в народе), препятствует быстрому и одностороннему развитию в человеке и народе какой-то одной силы, одного умения, одного промысла; несовместима с культом «рекордов Гиннеса», со всякого рода «блеском», шумом и неумеренными восторгами по поводу чьей бы то ни было личной особенности; «может мешать» (осторожно говорит Киреевский) «быстроте их (способностей личности, в данном случае эстетического и нравственного смысла. – А.С.) отдельного развития» (1, 119). Она создает, будучи принята в народе за основу, и образовательное начало просвещения, только «просвещение не блестящее, но глубокое, не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное» (1, 44–45). Преданный этому стремлению человек и народ «не блещит» художественными созданиями и научными изобретениями (1, 44). Не блещит и не шумит – не означает «не развивается»; однако такое сознание и такая жизнь принимает только близкое себе во всяком, даже формально чужом, развитии ума и жизни; близкое не по приятности и удобству усвоения, но именно по лежащему в его основании коренному убеждению, совестному сознанию истины и религиозно-нравственной сущности, – христианскому взгляду создателя и практика; чужого же духу своей христианской жизни не принимает. То есть верующая цельность жизни оказывается для этого воззрения критерием отбора и «избирательного средства» в искусствах, науках, технических усовершенствованиях жизни, нравственном опыте повседневности; критерием, вопреки которому это воззрение ничего не принимает от других, но

при согласии которого оказывается открытым весьма обширному заимствованию извне, сознавая, что «все прекрасное, благородное, христианское по необходимости нам свое, хотя бы оно было европейское, хотя бы африканское» (2, 207–208).

6. Умозрение цельности как христианская философия цельной жизни

Таким образом, «цельное мышление» по представлениям И.В.Киреевского отнюдь не есть какая-то теургическая мистерия, какое-то совершенно необычное мышление и сознание: оно есть постоянная практика соединения всякого дела всякой способности ума и души с высшим религиозным и нравственным сознанием (с молитвой), практика присутствия самой целокупностью личности в каждом деле и сознании. Оно есть живое сознание, потому что сознающий присутствует в каждом акте этого сознания не одной «силой», а «всем объемом ума» в сопряжении с высшим достоянием сердца, – всей своей верующей сущностью, всей жизнью и крепостью, а не только отвлеченной мыслью, мечтой или себялюбивым хотением. В меру сохранения этой, неизменно обращенной к сознанию высшей Божией истины в себе и в окружающем, цельности самосознания, каждая сила и способность человеческого духа может иметь истину своих «проявлений»; в эту меру в человеческой личности и в ее созданиях есть подлинность, потому что только в эту меру в них есть жизнь; жизнь же в этом случае есть в них потому, что они совершаются в постоянной обращенности к Тому, кто подлинно есть Жизнь для всякого создания. Философия цельности бытия в смысле Киреевского есть, следовательно, в конкретном выражении своем *христианская философия жизни*.

Там, где «отдельные деятельности духа» сливаются «в одну совокупную деятельность», в одно высшее единство, сопряженное с сердечным сознанием высшей религиозной сущности как Личности, просвещаемое и утверждаемое этим сознанием, – то есть в высшее единство цельной *христианской жизни*, – там каждая отдельная деятельность духа: и логический разум науки и философии, и нравственный смысл справедливости, и правосознание («правомерное убеждение» во внутренней связи своей «с убеж-

дениями веры и быта» (1, 121)), и эстетическое чувство, и любовь сердца, – получает высшее оправдание и ограниченно-полномочное право на своем месте и в своем смысле (то есть «работая» своими привычными средствами и не имея нужды изобретать страха ради иудейска некие новые средства и правила своей деятельности). Это цельное и гармоничное внутри себя сознание является, конечно, «гиперлогическим» – однако оно гиперлогично и сверхразумно ввиду присутствия в этом сознании всей целокупности сознающей личности, а значит, ввиду обращенности этого сознания к высшему сознанию божественной и существенной Личности, и постольку оно является гиперлогическим и трансрациональным в некотором бытийном или, чтобы выразиться определеннее, в *экзистенциальном* отношении: как сознание всей христиански просветленной «экзистенцией». Если, однако, это сознание испробует остаться сверхразумным, гиперлогическим, то есть императивно алогическим, *в собственно познавательном отношении*, то есть собственно в качестве мышления по правилам о мире и человеке (по праву, например, некоторого «Колумба», открывшего некую «новую Америку внутри своего ума» (1, 78)), – оно скоро заметит, что в этом случае оно утрачивает свое общечеловеческое притязание, потому что все открытое им в этой «Америке ума» доступно и понятно только для принявших его исходные предпосылки, а потому в отсутствие надежной общезначимости своих познаний «Колумб» рискует остаться в «Америке» едва не единственным гражданином. *Сверхразумность «живого знания» в экзистенциальном отношении не означает сверхразумности в отношении собственно познавательном*; в этом последнем отношении, следовательно, даже «цельно сознающий» ученый и философ может и должен оставаться на своем месте вполне и традиционно рациональным мыслителем. Дополним только: он может и должен оставаться вполне рациональным деятелем *на своем месте и в своих границах, в своем частном качестве*, соединяя рациональное умозрение с высшим сознанием религиозной ответственности, с молитвенным сознанием в обращенности к единому Богу, то есть оставаясь в то же время деятелем существенно сверхрациональным в своем *универсальном*, то есть «всечеловеческом» качестве, в своем качестве живой и цельной верующей личности. Он только не должен забывать об этом своем (и своего читателя) всечеловеческом качестве; как и о том, что в этом универсальном

качестве он есть не отвлеченный логический рассудок, но живое и цельное, ибо верующее, существование, что общечеловечески ценное есть цельно-экзистенциальное, а не сугубо логическое и не просто фактически бывающее, и что не все фактически человеческое достойно имени общечеловеческого. Но такое воззрение возможно, в частности, для рационального мыслителя только потому, что лежащее в основании его взгляда общее понятие о цельности жизни и ума есть понятие «сложное (конкретное)» (1, 241), то есть потому, что философская идея цельной личности не представляет ее как некоторое неопределенно-безграничное (все)единство, но как живое и сложное многоединство деятельностей логического рассудка, совести, сердца, воли, эстетического смысла, – точнее, представлено как двойство внутренней, духовно-собирающей, религиозно-просветляющей деятельности духа и наружно-рациональной, целесредственно организуемой деятельности его в науке, искусстве, технике и общественно-нравственном устройении. Даже только во внутреннем отношении цельная личность, в философском представлении И.В.Киреевского, есть существенным образом *двуединство*, причем *иерархически организуемое, силой высшего образуемое* двуединство.

Соответственно, такое же бытийно утвержденное иерархическое двуединство сверхразумного и рационального представляет собою и цельное мышление или сознание истины. Именно эта мысль ясно выражена в завершающем пассаже одного из «Отрывков». «Новое и живительное мышление» в духе и смысле цельной христианской истины, говорит здесь Киреевский, должно «наполнить пустоту, которая раздвояет два мира, требующих соединения, утвердить в уме человека истину духовную видимым ее господством над истиною естественною, и возвысить истину естественную ее правильным отношением к духовной, и связать наконец обе истины в одну живую мысль, ибо истина одна, как один ум человека, созданный стремиться к единому Богу» (1, 189). «Два мира, требующих соединения» – это и есть мир самовластного естественного разума и хотения – и мир, образуемый нравственно-религиозным сознанием высшей истины миропорядка. Миры естественной (рациональной) и духовной (трансрациональной) истины должны быть соединены; единство их, однако, не есть простое познавательное единство, «понятное» и бытийно однородное всеединство рациональной (хотя бы

мистически-рациональной) истины («цельное» знание, всеприемлюще совмещающее в себе богословие, науку и философию); оно есть сложное, ибо иерархическое, единство (в этом единстве есть «видимое господство» духовного момента); в этом единстве сохраняется естественная истина, но лишь на своем месте, в «правильном отношении» с истиной духовной. Это «правильное отношение» духовной и естественной истины (сверхразумной цельности веросознания и рациональной целокупности «быта») обосновано для Киреевского не самочинным усмотрением самого естественного сознания, но самой истиной, «живой мыслью», – как мы говорили уже выше, для христианина «правильное отношение» духовного и естественного дано в самом Боге, в Его воплощении: во Христе как Боге и человеке. Поэтому и «соединение миров», и соединение истин духовной и естественной не есть в философском мирозерцании Киреевского какое-то самочинное действие человеческого ума и воли, человеческий познавательный и затем «теургический» произвол, – а есть необходимое по самому смыслу убеждения веры дело восстановления христианского достоинства личности деятелей в обоих «мирах», – дело христианское и поэтому также общечеловеческое. «Общее дело» – но в силу и в меру согласия с убеждением христианской веры.

Правильное отношение рациональной и сверхрациональной истины, говорит нам здесь Киреевский, не унижает рациональную истину, но напротив, возвышает ее тем, что включает в состав верующего мышления, поскольку (но *лишь* поскольку!) она сознает и делом признает свои права и пределы. Веросознание возвышает естественный разум, наделяя его правами и полномочиями в совокупном акте цельного ума. Слияние сил ума в этом живом экзистенциальном акте не означает их взаимного отождествления в одной силе, – но означает созидание иерархически двуединой или многоединой духовной личности, через возвышение, преобразование, – но одновременно ограничение, – всех сил естественного человека. Поэтому, говоря образно, то цельное мышление, о котором говорит Киреевский, есть, как мы уже отмечали, не монотон, не монохром (аскетической проповеди удаления от мира), – но существенным образом *симфония* голосов, причем строго иерархически образованная религиозно-нравственным сознанием симфония, оркестрованная вокруг высшей и центральной темы. Цельное мышление,

как говорит сам Киреевский – это *аккорд*: «в цельном мышлении при каждом движении души все ее струны должны быть слышны в полном аккорде, сливаясь в один гармонический звук» (1, 231). Это же симфоническое сравнение встречаем у Киреевского и в другой связи: из философской системы, говорит мыслитель, происходит последняя истина, «на которую опирается ум». Эта истина «указывает и на то сокровище, которого человек пойдет искать в науке и в жизни»; здесь перед нами не рационально выразимое содержание сознаваемой мысли, «но один, так сказать, дух мысли, ее внутренняя сила, ее сокровенная музыка, которая сопровождает все движения души убежденного ею человека» (1, 215), – и именно эта «живая сила» системы философии принадлежит «жизни и просвещению всего человечества», имеет всечеловеческое, ибо экзистенциальное, а не сугубо рациональное, значение (то есть: рациональный деятель просвещения оказывается деятелем общезначимо-всечеловеческим именно и только в своем экзистенциальном качестве). В этом «полном аккорде» цельной жизни слияние сил души уже невозможно оказывается понять в смысле простого, понятного (рационального) или даже непонятного (иррационального) единства: это аккорд «гармонический», то есть построенный в гармонию, по ее законам; законы же эти имеют для нашего мыслителя не отвлеченный, но цельно-экзистенциальный смысл, ибо связываются с сокровищем сердца, которого человек ищет в жизни. Причем, как свидетельствует контекст последней цитаты, эта экзистенциальная музыка мысли присутствует, по Киреевскому, также и в существенно нецельном философствовании; следовательно, все преимущество цельного сознания состоит здесь в том, что в нем это единство разумных сил получает живую цельность гармонии. Музыка мышления естественно обращается к музыкально организованной жизни, в которой, как и в науке, человек стремится найти свое подлинное «сокровище».

Этот образ музыки мысли и живой симфонии аккорда в жизни людей и народов мы не раз встретим у И.В.Киреевского – ибо на разных этапах раскрытия его философского мирозерцания по-новому раскрывается единая центральная идея его глубоко христианской по духу и строю философии – идея цельности жизни личности в иерархическом двуединстве духовной и внешне-прикладной работы личных сил.

ГЛАВА 2. ВЕРА И РАЗУМ: УМОЗРЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ИСТИНЫ В ПРАВОСЛАВИИ ПО УЧЕНИЮ И.В.КИРЕЕВСКОГО

Изложив вначале содержание тех мировоззренчески важных идей И.В.Киреевского, которые можно было бы назвать философской теорией цельности в ее *антропологическом*, или, точнее, *метафизико-персоналистическом* измерении, мы должны теперь особо остановиться на том учении русского философа, которое представляет *богословско-философскую* сторону его представления о цельности бытия: учении об отношении веры к разуму.

И.В.Киреевский был убежден, что различие религиозных исповеданий обуславливает различное представление об отношении веры и разума, что «особенный характер веры» сообщает разуму верующего известным образом человека «особенное настроение» (1, 228), и вообще: «Где человек согласен сам с собою и последователен в своих убеждениях, там каждому особому вероучению соответствует особое настроение духа» (1, 168). Особое же настроение разума есть именно и прежде всего особое отношение этого разума к вере, которое в каждом особенном исповедании религиозного убеждения будет поэтому особым, и в этом своем религиозно определенном своеобразии «определяет особый характер того мышления, которое из него рождается» (1, 204), так что в итоге «характер господствующей философии... зависит от характера господствующей веры» (1, 227–228). Достаточно понятно и очевидно, что выводы богословской теории в каждом особенном исповедании «будут особенные и несопроницаемые с другими, разноречащими» (1, 167), – но для Киреевского столь же ясно,

что столь же различны и несогласны должны быть философские и нравственные выводы из различных вероисповеданий: «первые, самые господственные залюги внутренней жизни, те коренные убеждения, где ум и сердце сливаются в одну управляющую силу» (1, 167), – у искренних исповедников различных вероучений будут различны. Нравственно-религиозная идея, в которой «ум и сердце сливаются в одну управляющую силу», – это, очевидно, и есть идея разумной цельности личного бытия. Итак, философские и нравственные представления об идеале личного бытия, богословие преобразования, философия личности, этика жизни – будут различными в различных вероучениях. Это, в общем, достаточно ясно, когда речь идет о христианине, мусульманине, буддисте и, положим, поклоннике культа вуду. Но Киреевский распространяет это утверждение на отдельные конфессии внутри христианства: «общие выводы каждого исповедания... совершенно различны» (1, 167), и различно, по собственному слову философа, представление о цельности христианской жизни, о цели и смысле христианского совершенства, – в православии, в Римской (латинской) церкви и в исповеданиях протестантских.

Но если так, то вполне понятно, что формально одинаково «ортодоксальные» понятия философии духа могут быть понимаемы в различных исповеданиях существенно по-разному, так что и строящаяся на их основании верующая философия духа и культуры может *на деле* оказаться уклонившейся от истины того вероучения, которое *на словах* полагает в основу. Причем заметно это может быть только для тех, кто «стоит в истине». Как же возможно пребывание в истине, в живой верующей мысли, среди стольких уклонений, – это самая трудноразрешимая проблема для философской рефлексии о вере и разуме. И это проблема *положительная*, а не только, так сказать, проблема духовной цензуры. Ибо именно уму православно мыслящего умозрение должно показать и доказать не только то, что «западные еретики заблуждаются» и почему именно они не правы, но и как положительно возможен верующий разум, в свободном развитии его самобытных познавательных и нравственных сил, – то есть *показать*, что (и почему) вера предполагает цельность духа, что (и почему) она превышает естественное разумение, – ибо привычное и распространенное духовное, а следовательно, и философское, уклонение привыкло в

этом сомневаться или понимает цельность и преобразование совершенно *по-своему*. Поэтому суждения И.В.Киреевского, как одного из первых христианских философов духа и культуры в России, о соотношении веры и разума могут быть ценны для нас сегодня в освоении темы православной культуры мысли и жизни. Здесь важно не ограничиваться буквой цитат и буквализмом привычного понимания: в области духовной мысли привычное и общепринятое может оказаться закоренелым внутренним уклонением.

Но прежде, чем перейти к раскрытию взгляда Киреевского, нужно остановить внимание на одном существенном условии, которым определяет русский философ свое «богословие культуры»: по его словам, дух философии и культуры определяется смыслом вероучения только или преимущественно там, «где человек согласен... с собой и последователен в убеждениях» (168), – то есть речь идет о последовательно-связном мышлении в смысле и в духе данного исповедания, – а не только о формулярной, так сказать, принадлежности к известному исповеданию. Формулярная принадлежность к тому или иному исповеданию не тождественна поэтому духовно-культурной принадлежности к нему. Как и говорит сам И.В.Киреевский: «Можно даже, искренне исповедуя одно вероучение, направлением ума и складом души принадлежать к другому, не замечая этого. Скажу более, можно быть по уму христианином, а по сердцу и жизни неверующим или язычником» (1, 167–168). При таком понимании «православное», «латинское» и «протестантское» суть не социологические, историко-церковные, определения, но прежде всего определения культурно-типические. Иначе говоря, «латинянин» и «православный» суть культурные типы, границы которых не совпадают с границами наций и государств. Приверженец латинской церкви – это для Киреевского не любой человек, рожденный в католической по преобладающему населению стране, крещенный в римско-католической церкви и платящий в пользу этой церкви свой церковный налог, – но мыслящий человек, коренное внутреннее убеждение которого воспитано в духе и смысле латинской, римско-католической веры; мыслящий христианин, *согласный с самим собою в качестве латинянина*. Так же точно «православный» есть в этом смысле не всякий православный человек, но лишь мыслящий и живущий в согласии с вероучением православной церкви, в согласии с тем

основным убеждением и настроением разума, которое воспитывается учением православия, в его отличии от латинства и протестантства. При таком убеждении понятно, что в латинской церкви вполне возможны мыслители, литераторы и даже богословы, да и целые движения и течения философской или богословской мысли, по коренному убеждению близкие православно-христианскому просвещению, или, отклоняющиеся к сродству с просвещением либерально-протестантским. В протестантской церкви возможны мыслители, литераторы, богословы и публицисты, коренное религиозное и жизненное убеждение которых приближается к латинскому или к православно-христианскому; так сказать, внутренние латиняне и приверженцы идеала живой и цельной христианской жизни. Наконец, в среде православных также возможны литераторы и философы, коренное убеждение которых согласно скорее с латинским или с протестантским, чем со святоотечески-православным воззрением. Так получается, что крещеный протестант может быть по смыслу и духу своей жизни, по направлению и цели своей деятельности, – в том числе даже религиозной и просветительной деятельности, – вполне православен, а рожденный и воспитанный, «по документам», в православии – оказаться латинянином или протестантом. Этот культурный тип веры и жизнестроения, конечно, не бывает вполне чистым, потому что в каждом случае он формируется и закрепляется наследуемым по традиции складом и духом духовного и общего школьного образования, и поэтому всегда есть также традиционный исторический тип католического, протестантского или православного образования и жизни в известной стране в известный век; но все же этот основополагающий культурный тип верования и жизни по вере, однажды сложившись, сам также формирует духовный тип и, так сказать, культурную «музыку» этого светского и духовного образования. Вследствие того *формально и исторически* православная высшая школа может оказаться по *духу, организации и направлению* латинской или реформатской, и наоборот – латинская или реформатская школа может быть устроена в согласии с целью-христианским духовным умозрением; среди формально «католических» (светских) писателей могут сосуществовать подлинно «католические», то есть латинские, авторы и писатели существенно христианские, от «латинства» более или менее свободные, и т. д.

Сама эта тема чрезвычайно важна для христианской философии культуры; но в толковании, в частности, наследия Киреевского столь же важно верное разумение его постоянных терминов. Между тем, по нашему убеждению, прямолинейное восприятие его суждений о «латинском» и «протестантском» и «православном» типе мышления упрощает картину его взглядов. Мы хотели бы предупредить читателя от этого «формулярного» понимания понятий «латинянин», «протестант» и «православный» в текстах Киреевского потому прежде всего, что сам русский философ порой замечал признаки смешения культурных понятий о православии и латинстве в родной русской словесности.

А. Сверхразумность веры: высшая сторона аналитики веры и разума

Киреевский совершенно определенно отмечал, что в православной церкви «отношение между разумом и верою совершенно отлично от церкви Римской и от протестантских исповеданий. 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» (1, 228). Особенность православно-христианского взгляда на отношение веры к разуму усматривается, *между прочим*, в признании непреходимой *границы* между ними: «православная церковь строго держится границы между Божественным Откровением и человеческим разумом» (1, 169). Мышление православного «никогда не примет никакого догмата Откровения за простой вывод разума, никогда не присвоит выводу разума авторитет откровенного догмата. Границы стоят твердо и нерушимо» (1, 228). Православное христианство, как образовательное и животворное начало цельной образованности, по слову Киреевского, «стоит высоко над временным колебанием разума человеческого» (1, 143).

Таким образом, первое положение умозрительной аналитики веры и разума у Киреевского состоит в утверждении принципиальной сверхразумности учения веры, догмата христианского исповедания, в недоступности его для разумения естественного разума

в его обыкновенном состоянии, а потому в «неприкосновенности пределов Божественного Откровения» (1, 229), в неизменности учения веры, как содержания Откровения, и соответственно невозможности рационально-логически мотивированного добавления к нему новых содержаний, новых догматов. Вера бытийно «выше разума», ее существо и содержание не обнимается соображениями разума, а потому состав Откровения «человек не может переиначивать по своим разумениям», но может только согласовать с ним свой разум (1, 170–171). Православный взгляд не позволяет грешным человеческим рукам вторгаться в состав святых истин Откровения, «или разуму человеческому переиначивать их смысл и выражение сообразно своим временным системам» (1, 169). Это первое положение в ряду суждений русского философа о соотношении веры и разума: трансрациональность веры по форме ее акта (о чем мы говорили в первой главе) и по составу ее содержаний (что оказывается существенным в собственно религиозно-философском контексте) и вытекающая из этой трансрациональности неприкосновенность содержаний веры для естественного разума в его обыкновенном состоянии – означает неизменность содержания христианского вероучения, как Божественного Откровения, сохраняемого православием «без всякого изменения, как они (догматы. – А.С.) существуют от первых времен христианства и утверждены Вселенскими Соборами» (1, 169). Прибавления догматов, отрицания или изменения существующих догматов, равно как и такого истолкования смысла существующих догматов, которое бы могло притязать на равную с самим содержанием Откровения непогрешимость и истинность, силами человеческого рассудка и человеческой воли совершиться не может. Причем дело касается не только догматики, и постольку не исключительно догматического содержания вероисповедного Предания, но вообще всякого его содержания, всякой истины, имеющей непосредственное отношение к Божественному Откровению: для православного, говорит Киреевский, непонятно, «как можно отвергать достоверность апостольского послания за несогласие истин, в нем выраженных, с понятиями какого-нибудь человека или какого-нибудь времени» (1, 229). Богословское понимание какого бы то ни было христианина, собрания христиан и даже общего мнения всех христиан любого, сколь угодно всесторонне «просвещенного» времени, как

и разум науки, имеет не более полномочий в суждении об истинах веры, о догматах религии Откровения, чем власть или диктат какого бы то ни было светского или даже церковного главы христианского общества, – не имеет силы против совокупной силы истин христианского Откровения, закрепленных Вселенскими Соборами Церкви, и содержаний церковного Предания, против векового Предания всей Церкви. «Никакой патриарх, никакое собрание епископов, никакое глубокомысленное соображение ученого, никакая власть, никакой порыв так называемого общего мнения какого бы ни было времени не могут прибавить нового догмата, ни изменить прежний, ни приписать его толкованию власть Божественного Откровения и выдать таким образом изъяснение человеческого разума за святое учение Церкви» (1, 228–229). Потому что признание таких прав за временным и относительным в своих суждениях разумом человеческим предполагало бы признание абсолютной компетенции за личным или общим мнением церковных учителей известного времени, а такое признание, в свою очередь, означало бы негласное признание именно церковного общества этого времени («эпохи просвещения», или времени реформ) – церковью по преимуществу, истинным и соборным сообществом верующих, – то есть, например, убеждение в том, что до сих пор Церковь заблуждалась и гибла, и только современное сознание призвано спасти и восстановить истину исповедания¹³. С одной стороны, здесь – «понятия» человека, сообщества мыслящих и верующих, или эпохи, в их более или менее правильной связи между собою, с другой, – живая истина, хранимая в вековом Предании и восходящая к Откровению, передаваемая непосредственно и цельно – или не передаваемая, по существу дела, вовсе, и в этом случае остающаяся именно и только связкой «понятий», только *знанием*, но *не жизнью*. Новое

¹³ Вот, например, как передает Киреевский общий смысл суждений Вине о господствовавшем в истории церкви «заблуждении» в понятиях о церковно-государственном отношении: «Другими словами, Дух Святой скоро после времен апостольских оставил Церковь и возвращается к ней только через проповедь Vinet. Или, может быть, Дух Святой не оставлял церковь, а, живя в ней, заблуждался, откуда Vinet вразумил его. Бедный западный человек, которому такая галиматъя может лезть в голову! Или, может быть, галиматъя эта не в голове, а в сердце, которое внушает желание переобразовывать и исправлять церковь» (3, 196).

мнение, «не признанное прежними веками», претендующее на значение нового догмата Церкви, в действительности самим этим притязанием «исключило бы себя из Церкви. Ибо Церковь православная не ограничивает своего самосознания каким-нибудь временем, – сколько бы это время ни почитало себя разумнее прежних, – но вся совокупность христиан всех веков, настоящего и прошедших, составляет одно неделимое, вечно для нее живущее собрание верных, связанных единством сознания столько же, сколько общением молитвы» (1, 229). Единство Церкви, хранящее и утверждающее истину соборного исповедания Церкви, само существенно трансрационально, превыше естества и в частности естественного разума человека, который поэтому и не может иметь полномочий в суждении о вере Церкви.

Когда же естественный разум в обыкновенном его состоянии принимается судить о вере и о ее содержаниях, он неизменно исходит при этом из мнения, будто обсуждаемая им вера – лишь «слепое понятие, которое потому только в состоянии *веры*, что не развито естественным разумом, и которое разум должен *возвысить* на степень *знания*, разложив его на составные части» (1, 232). Для естественного разума и его философии вера есть низший род «признания за истину» сравнительно с логически общезначимым и необходимым знанием разума; для отвлеченного разума философии веросознание есть низшая форма «спекулятивного» сознания, либо содержания его суть неразвитые содержания рационального мышления, – при этом последнем убеждении рационалист стремится показать верующим и собратьям-рационалистам, что в верующем мышлении «нет ничего особенного, чего бы и без Божественного Откровения нельзя было найти в сознании естественного разума» (1, 232).

В этом суждении Киреевского отмечается: разум отвлеченной философии исходит из предубеждения, что содержания сознания либо без остатка рациональны, либо же иллюзорны. Христианский персонализм И.В.Киреевского противопоставляет этому предубеждению – убеждение в существенной трансрациональности верующего мышления, и постольку в запредельности его содержаний, как верующего мышления, и самой его формы и способа, как цельного знания в экзистенциальном единстве личных сил, для разумения обычного логически-научного рассудка и естественного чувства, – при полной в то же время естественности и постольку

ку рационально-научной постижимости самого по себе внешнего состава сил и способностей личности, участвующих в цельном акте верующего ума и жизни, при несомненной действительности самой логической рациональности, органа науки и философии, и легитимности, на своем месте, в своих целях и в своих постольку пределах, результатов деятельности этой естественной рациональности. Поэтому персоналистическое воззрение Киреевского отстаивает сверхразумность истин Откровения и содержаний цельного веросознания от разрушительного всезнайства отвлеченного разума науки, – однако без малейших, как увидим вскоре, намерений отменить и обезоружить сам естественный разум как таковой, в *крайнем* развитии своем хотя и несовместимый с цельным верующим мышлением, но *на своем месте* имеющий полное право на свободное саморазвитие.

Этого существенного дополнения легко не заметить, если сосредоточить внимание только на критике самовластного рассудка в религиозных делах, критике рационализма науки в ее качестве оппонента или суррогата религии, – только на оппозиции рационализму, как логическому варианту метафизического монизма в философии человека и познания. Эта критика рационализма науки и философии, переступающей свои границы – вместе с раскрытием религиозных истоков новоевропейского рационализма в рационалистических мотивах средневекового богословия, – эта критика рационализма в статьях Киреевского в самом деле лежит, так сказать, на поверхности. Поэтому легко может показаться, что этот пафос трансрационализма верующего сознания, пафос непереходимой границы веры и разума есть *главное* в учении И.В.Киреевского об отношениях веры к разуму.

В действительности, как мы постараемся показать далее, это есть хотя и существенное, но все же только *первое и начальное положение* его умозрительного учения об этом предмете, и к тому же само по себе оно есть лишь сугубо *отрицательное* положение. Непереходимая *граница* между объемами понятий позволяет ведь предполагать, в самом деле, что между понятиями *нет* вовсе *никакого отношения*, – или что действительное содержание имеет только одно, высшее и безусловное, из этих понятий, второе же, ограниченное и относительное, есть будто бы нечто такое, чем при случае можно и вовсе пренебречь, чего «вообще

не нужно», если только развито в полноте подробностей высшее и достойнейшее начало. А раз так, то, казалось бы, ничто не препятствует философу утверждать вслед за *таким* первым принципом абсолютное первенство сверхразумного учения Церкви, имеющего право предписывать естественному разуму законы жизни и деятельности в его собственных пределах и предметах; подкреплять резкой критикой рационалистического монизма философско-богословского воззрения пафосное утверждение, в пику ему, иррационалистического монизма. Учение веры, которое «выше разума», имеет в таком случае безграничное право предписывать подчиненному себе разуму, что и как и даже в какой терминологии он должен мыслить и познавать.

Однако Киреевский, верный своему метафизическому подходу, хотя и в соблазн и удивление не чуждых такого отвлеченного иррационализма веросознания «некоторых благочестивых людей на Западе» (и не только на Западе), утверждает непреходимость границ веры и естественного разума *также и в обратном направлении*: также и для сверхразумного учения Церкви («пределы между Божественным и человеческим не переступаются ни наукою, ни учением Церкви» (1, 228)) и «временных систем» выражающего его богословского умозрения. Не принимая отвлеченного рационализма науки, философии и богословия, И.В.Киреевский был так же точно далек и от утверждения отвлеченной сверхрациональности верующего мышления, отвлеченного иррационального монизма в философии личности (и общественности). В православии, по его убеждению, естественная рациональность человека свободна и самобытна (в своих пределах и на своем месте), обеспечена от диктата именем Божественной истины и постольку сохраняет свое изначальное достоинство, поскольку ограждена «от неправильного вмешательства церковного авторитета» (1, 229), от освященных этим авторитетом попыток принудить «верить человеческому наравне с Божественным» (1, 144). Ограждена – самим коренным понятием православного о вере и разуме; самим изначальным убеждением в непреходимой границе между ними. Отвлеченный «антирационализм» оснований оказывается поэтому невозможен, ибо за естественным разумением признана известная свобода и достоинство в экономии личных сил.

Б. Свобода разума: вторая сторона аналитики веры и разума

Неизменность, абсолютность истин веры как содержаний Откровения, их существенная трансрациональность не позволяет, однако, православно мыслящему «вмешать авторитет вечных и незыблемых истин Божественного Откровения в область наук, подлежащих развитию, изменямости, ошибкам и личной совести каждого» (1, 229). Развитие разумного просвещения в науках, искусствах, технических усовершенствованиях, в нравственном и гражданском быту ограждено в своей свободе и самобытности самим признанием непреходимой границы между неизменной истиной Откровения и развивающейся истиной науки, самой верой в высшую религиозную истину как сверхразумное единство сверхразумного и рационального. Ибо коренное убеждение, для которого высшая духовная существенность заключается в действительности разумной и свободной личности, стоящей в живом отношении к самосущной и свободной Личности Божества, – для которого живая свободная личность одна имеет безусловное значение в миропорядке и представляет собою подлинную основу самого этого нравственного миропорядка, – никак не может ограничивать свободы разума такой личности «в отыскании истин, не сообщенных ему Откровением», и постольку допускающих развитие и изменение знания и обычая, не может стеснять разум «в его естественной деятельности» (1, 169).

Такое стеснение произошло бы для разума наук и художеств и технической рациональности в том, например, случае, если бы христианский мыслитель утверждал некоторую «разумную систему» науки или эстетики или технического знания как «непогрешимые истины, приписывая им неприкосновенность и святость, одинаковую с Божественным Откровением» (1, 169). То есть если бы мыслящий христианин решился именем Божественной истины утверждать единую систему разумных истин науки, искусства или техники как непререкаемую сумму знания, разногласие с которой позволительно рассматривать как несогласие с самой истиной веры, со словом Откровения. Для такого воззрения есть одна и неизменная истинная система философии, частной науки, одна подлинная энциклопедия эстетики или технического знания;

утвержденная «божественными учителями» «вечная философия», не исповедовать принципов которой значит то же, что не исповедовать истинной веры, так что приверженец иной системы философии есть еретик и безбожник.

Православное умозрение, говорит Киреевский, этого не делает и такого стеснения не допускает, и потому «ограждает разум от неправильного вмешательства церковного авторитета» (1, 229), предоставляет ему свободу «в его естественных движениях» (1, 230), не стесняет «свободы естественных законов... разума» (1, 231) и развития этих естественных законов (1, 232), вследствие чего это развитие естественных законов разума «не может быть вредно для веры православно мыслящего» (1, 232). Для искренно и полно верующего христианина, то есть православного в традиции святых отцов Церкви, логическое мышление как таковое «безопасно» (1, 233). Ибо для человека, в сознании которого сама вера, живой смысл высшей существенности, есть не совокупность отвлеченных и сугубо интуитивно признаваемых-за-истину положений логического знания, просто не знающего о том, что оно – знание (пребывающего, например, на уровне сугубого «представления»), и требующего спекулятивной «возгонки» до состояния разумного знания, – но живое и цельное существенно личное отношение человека в целокупности его личных сил к Божеству как самосушей Личности, и потому не исключает полного определения также и в философском и наукообразном разумном сознании, – «нет мышления, оторванного от памяти о внутренней цельности ума» (1, 233). Христианская вера в понимании И.В.Киреевского есть исповедание не просто сверхразумного, но сверхразумно-рационального обстоятельства, есть существенно двуединое сознание, в котором едины внутреннее, духовное, сверхразумное начало образования личности и рационально мыслимые внешние формы ее образованности; поэтому и мышление в духе и смысле этого коренного убеждения (то есть веры в Бога Творца и во Христа как Бога и человека в нераздельно-неслиянном единстве) не может быть сугубо рациональной рефлексией или сугубо алогической и стихийной диктатурой совести исторической иерархии или духовной элиты; но оно неотрывно от коренного убеждения христианского вероисповедания, неизменно сознаваемого как высшее и образующее начало в личности и общности. Поэтому «вся цепь основных начал

естественного разума», в том числе и прежде всего собственно научная и философская рациональность с ее исходными принципами и методами рассуждения, – равно как и основополагающие начала художественного смысла и творчества, или начала правосознания, или аксиомы общественной справедливости и нравственности, или правила государственного устройства, – в сознании христиански верующего и православно мыслящего «является ниже разума верующего» (1, 232); *ниже*, и однако *в необходимой и постоянной связи* с ним. Эта связь необходима по самому существу цельного и живого самосознания, как непрерывного сопряжения всякого акта всякой способности ума и чувства и воли с коренным убеждением сердца, – а затем и потому, что убеждение это есть живое знание, то есть цельное и полное верующее самосознание, цельное самосознание жизни в уравновешенном единстве экзистенциального акта.

Такое самосознание, живое экзистенциальное мышление и действие из коренного, также живого и цельного, убеждения веры, оказывается при неразвитости существенных сил личности несовершенно и ущербно (тогда как отвлеченно-понятийному, так сказать катехизисному, веросознанию для удостоверения своей истинности и полноты не требуется в сущности ничего, кроме рационально правильной связи отдельных понятий и суждений о вере с буквой традиции и между собою; «правильно» верующий умом может и не заметить неполноты в неразвитии известных естественных сил личности). Итак, по смыслу коренного убеждения философа Киреевского, живая полнота цельного христианского бытия включает и веросознание, и рационально создаваемую образованность в гармонии и единстве. Это выяснится вскоре с большей определенностью применительно к рассматриваемой сейчас теме веры и разума.

Системы мышления, «исходящие из низших степеней разума», не могут сами по себе причинить душевного вреда или умственно-го ущерба православному человеку. Он может «легко и безвредно понять» эти философские, научные, художественные, нравственные, политические, общественные системы и «видеть их ограниченность и вместе относительную истинность» (1, 232–233). Он видит в них «неполное и потому неверное знание», не могущее претендовать на выражение высшей истины (1, 231), религиозной сущности бытия человека и народа. Таковы они именно по-

тому, что покидают точку зрения цельного и живого знания и думают достигнуть истинного ведения отвлеченным употреблением одной какой-нибудь силы человеческой личности – тогда как в отвлеченной силе личного бытия нет правды и истины и красоты, присущих только цельному и согласному экзистенциальному акту живой личности, – «хотя» оно же, это отвлеченное рациональное знание и умение, «может быть полезным на своем подчиненном месте и даже иногда быть необходимою ступенью для другого знания, стоящего на ступени еще низшей» (1, 231–232). А это так потому, что в представлении И.В.Киреевского для полной и цельной, и в меру своей цельности существенно сверхразумной (трансрациональной) истины веры, и потому также для подлинного религиозного смысла в человеке, как животворной в отношении отвлеченного логического ума «высшей разумности», «развитие разума естественного» вообще «служит только ступенями» (1, 232), из которых высшая и полная ступень есть живое и нравственно углубленное веросознание в гармоническом единстве всех личных сил. Однако это означает, что предварительным и относительным приближением к этой полноте истины будет даже временное и случайное соединение в мыслительной или вообще душевной деятельности только двух существенных сил разума или чувства: «если не будет одного, как будут два?» (2, 163). Далее, там, где не будет двух, там невозможно единство трех; живая целокупность самосознания предполагает поэтому действительность и ограниченную легитимность всех моментов этого самосознания. Поэтому также и существенно антропологически или метафизически неполное, и постольку в последнем счете неверное, и даже не замечающее своей существенной неполноты, рациональное сознание в науках и образованности, может быть «необходимою ступенью для другого знания».

Поэтому-то, по Киреевскому, православный (и *только* православный) может изучать эти низшие (антропологически и метафизически, *умозрительно* низшие) системы отвлеченно-разумных истин не только без существенного вреда для себя, но даже с пользой для развития своего разума на известном уровне его деятельности, принимая «как законное достояние разума все, что есть верного и объяснительного в самом одностороннем развитии его умозрений» (1, 240). Изучает он их именно как относительную истину, – в сознании того, что известная «сторона познавательности» доступна все же

и «этому отвлеченно-рациональному способу мышления» (1, 240), что этот отвлеченный научно-философский разум также есть одно из орудий познания истины, также есть разум – и в эту меру также принадлежит к целокупности познавательных и нравственных лич-ных сил. Приращение познаний о природе этого отвлеченного ума, рационального органа философии и науки, необходимо и «объяснительно» в эту меру для всякого мыслящего христианина, есть приращение познаний о человеке, о его природе и ее законах, и постольку естественно принадлежит к составу науки самопознания человека. Правда, именно и только при условии, что не пытается узурпировать не принадлежащих ему познавательных и образовательных компетенций: не объявляет свое рациональное орудие *единственным* инструментом познания истины, а завершённую энциклопедию своего отвлеченного от других сил и реальностей человеческой цельности познания о мире и человеке – абсолютной истиной о них. При этом необходимом ограничительном условии это рациональное человекознание может претендовать на звание естествознания разума, а его подвижники и творцы – соответственно естествоиспытателей, и в эту меру, например, «Платон и Аристотель могли быть только полезны для христианского просвещения как великие естествоиспытатели разума, но не могли быть опасны для него, покуда наверху образованности человеческой стояла истина христианская» (1, 219). Постольку христианское умозрение могло и должно было проникнуть собою, своим цельным исходным убеждением веры, осмысленный в языческом умозрении древности естественный разум, – в противном случае неизбежно было уступить этот разум языческому просвещению: провозглашая естественный разум исконным врагом истинной веры, то есть не принадлежащим и не могущим принадлежать к составу цельной и живой (в силу своего коренного убеждения и в силу основополагающего реализма Богообщения) веры, и жизни по этой вере, – желающий быть христианским философом мыслитель мог и сам не заметить, что именно тем самым он оправдывал и увековечивал господство языческого просвещения в немалой части действительной жизни людей и народов, искренно желающих в то же время быть по вере и быту христианами.

Понятие о разуме в последней рациональной философии, то есть самосознание отвлеченной рациональности, достигшее предельной отчетливости и системной полноты в системах филосо-

фии Канта, Шеллинга и Гегеля, также не противоречит, во всяком случае, не безусловно противоречит, по Киреевскому, христианскому умозрению цельного бытия в мышлении и нравственной жизни, начала которого по взглядам Киреевского мы представили в первой главе работы. Однако ложность выводов этого новейшего рационально-философского умозрения, в его качестве естествознания разума, обусловлена единственно только тем, что оно выдает себя «за высшую познавательную способность», претендует быть «высшей силой познания» и потому ограничивает действительность («существенность») только доступной его познанию стороной (1, 239–240).

Вообще, «все ложные выводы рационального мышления зависят только от его притязания на высшее и полное познание истины» (1, 240). Рациональное мышление (как и всякая опосредованная предметным рациональным мышлением деятельность личности в науках, технике, организации жизни), пока оно признает *себя одного* высшей и полной способностью познания и образования, только последовательно, если при этом не признает легитимных прав в качестве познавательных и образовательных начал за другими силами духа, и не только ограничивает возможности познания и образования человека доступной логической рационализации стороной мысли и жизни, – но видит в полной и всеобъемлющей логической рационализации высшую ступень возможного развития личности и общности; то есть видит в самом себе высшую ступень возможного для человеческого существа возвышения разума; и потому видит в любом другом начале познания и образования только нелогичность, утрату разума.

Отвлеченной и самовлюбленной логически-понятийной рациональности всякая другая притязающая на звание разумной деятельность личности за пределами ее собственной полноты представляется неразумием; ибо собственная полнота охватывает в ее глазах все познаваемое и потому интересное человеку мироздание: «для мышления, находящегося на низшей степени, высшая непонятна и представляется неразумием. Таков закон человеческого ума вообще» (1, 233).

Здесь заметно, что «степени» возвышения, о которых говорит Киреевский, – это не собственно познавательные степени, но степени целно-человеческого или *экзистенциального опыта*.

Одно дело «развитие разума», движение ума в собственно познавательной взаимосвязи, которое может быть строго логически правильным (или неправильным) с точки зрения способа связи понятий в нем и которое в то же время может быть предметно, содержательно верным (или неверным) с точки зрения отношения мысли и связи мыслей к «существенности» (действительности). Так, например, логически и математически правильный расчет строителя дома может быть предметно неверным, если не соответствует условиям местности под будущим фундаментом этого дома. Киреевский, как видим, отстаивает (против всяческого фидеизма) свободу естественного развития «разума» в философии и науке. По его глубокому убеждению, именно православно-христианское коренное убеждение ума и сердца не только не исключает, но подлинно обеспечивает естественному разуму человека эту свободу – впрочем, нужно сразу оговориться: сознательную свободу, а значит, свободу искренно принятую самим мыслящим и верующим человеком и сознательно положенную в основание разумной деятельности, – а, например, не «свободу» философствовать или богословствовать, подчиняясь господствующей салонной моде или новейшему изделию интеллектуального рынка Запада. Иван Киреевский был решительным противником законодательных прав *моды* в общественной образованности, – надо думать, это убеждение не ограничивалось для него только делом портных.

Другое дело – возвышение разума в совокупной деятельности его сил с одной степени деятельности на другую. Это движение уже не объемлется, по Киреевскому, отвлеченной связью понятий с точки зрения их формы или содержания, – это движение целокупного ума сверхразумно (трансрационально), именно потому, что не есть уже движение одного ума, но всей целокупности человека из его сердечного средоточия; это возвышение не одного разума, но всей цельности экзистенциального опыта. Только тот, кто в своем живом средоточии движется в том же направлении, кто движется туда же личным опытом, то есть жизненно и *бытийно*, может понять находящегося на другой и высшей степени *этого* движения, – то есть только при условии *согласия их целокупного опыта* между ними возможно *единство* также и *логического понимания*. Тот же, у кого другого опыта, кроме отвлеченно-понятийного, в жизни не было, тот, кто самой жизнью и опытом цельного бытия не побывал

там, «где» находится и «откуда» говорит носитель цельного экзистенциального опыта верующей жизни, – для того действительно все им сказанное представляется неразумием, – потому что сам он экзистенциально полагает *одного себя* истинным и разумным. Поэтому, например, может рационалистический критик философии Киреевского предполагать в его мирозерцании некое иное, «мистическое», не-аристотелевское, логическое начало, когда слышит, что способ мышления разума верующего отличается от разума, «опирающегося на убеждение отвлеченное» (1, 190): ибо сам критик невольно подкладывает здесь на место антропологически-опытного отличия – отличие сугубо логически-познавательное, отличие способа связи понятий между собою, – тогда как имеется в виду иной способ целостного, экзистенциального, мышления, иной образ опыта всецелой жизни.

Не столь прост и ясен вопрос о том, на каком основании и в каких пределах может (если вообще может) признавать за личностью свободу *этого* движения мыслитель, писатель и законодатель, убежденный, в своем качестве верующего, в *бытийной* действительности этого движения по степеням опыта как *возвышения*, – то есть мыслитель, писатель и законодатель, для которого как христианина цельность бытия во Христе есть норма и идеал совершенства личной и общественной образованности, а всякий другой идеал цельности есть сердечная ложь и плод отвлеченного ума, – и соответственно, движение вперед по степеням опыта есть неизбежно возвышение, необходимое (как, казалось бы, при этом убеждении должно думать человеку) для всякого искреннего приверженца христианского убеждения. Отсюда возникает побуждение отвергнуть свободу исповедания именем истины одного из исповеданий. Движение по степеням опыта, необходимое нравственно и по совести для всякого верующего человека, должно быть, однако, экзистенциальным выбором и целью-сердечным действием, должно быть в эту меру движением самого человека, а не передвижением его посредством некой сторонней и чуждой силы; в «орудие чужих сил» человек обращается лишь под «насилыственной властью естественного, расстроенного порядка вещей» (1, 195), – постольку философия цельности бытия, даже (или: именно) как христианская философия цельности, не вправе отрицать за человеком свободы этого экзистенциального движения

к цельному совершенству; тем более если для нее законы разумной необходимости суть законы разумной возможности. Нам еще придется вернуться к этой теме в главе о Церкви и государстве.

То же самое рациональное (в том числе философское) мышление, если бы оно признало свою ограниченность, видело в себе одно, но не единственное, орудие познания, могло бы развиваться «даже внутри» этой своей относительности и ограниченности и тем не менее в этом случае приняло бы «другое направление, могущее его привести к высшей полноте знания» (1, 240). Ибо дух и направление развития умственного познания зависит не от формы или материи предстоящих познанию мыслей (истин), но от *состава и полноты состава внутренней цельности мыслящего духа* в совокупности отдельных его способностей или деятельностей, элементов его личного бытия. Эту мысль мы встречаем у Киреевского дважды – в последней печатной статье: «эта движущая и оживляющая сила происходит не от мысли, предстоящей разуму, но из самого внутреннего состояния разума исходит она к мысли, в которой находит свое успокоение» (1, 246), – и в «Отрывках»: «Не форма мысли, предстоящей уму, производит в нем это сосредоточение сил, но из умственной цельности исходит тот смысл, который дает настоящее разумение мысли» (1, 192–193).

Как основанное на живой вере, на цельном сознании Богочеловеческого отношения, прообразованного в Самом Боге, – то есть как сверхразумном опыте единства сверхразумно-внутренней и рационально образованной наружной действительности личности, философское умозрение мыслящего христианина, следовательно, в самом деле показывает ему, что христианское убеждение по самому существу своему «нестеснительно... для всего, что есть истинного в естественных приобретениях человеческого разума» (1, 189). Ибо, понимая естественный разум как необходимую ступень возвышения разумного самосознания к высшей истине и ограничивая этим живым самосознанием высшей существенности веры познавательные притязания естественного разума в науках, философии, искусстве, технике и общественной жизни, православное умозрение о человеческой личности и ее вере не ограничивает работу мышления этой личности только «отвлеченным сцепливанием понятий», более или менее формально правильным и более или менее предметно «верным», но

постигает в личности возможность возвышения и преображения самого образа деятельности разума – к цельному и исцелительному экзистенциальному акту разума верующего. Однако в этой перспективе преображения, «изменения ума» умозрение о человеке, подобное развитому у И.В.Киреевского, не презирует и не подавляет естественного разума человека в его обыкновенном, то есть отвлеченно-логическом, состоянии, – не предписывает ему именем Божиим форм, содержаний и языка мышления и творчества, – но оставляет за ним существенную свободу развития его естественных законов. В отсутствие такой свободы самодвижения, самобытности ограниченно-истинного познания, в составе личных сил не остается вообще никакой развивающейся и свободно деятельной силы (ибо духовный смысл по определению имеет дело с вечными и неизменными обстоятельствами), а тем самым ущемляется бытийное достоинство самого мыслящего и верующего как разумно свободной личности, – и потому не может уже быть живым и полноценным состав этой личности, а вследствие того и акт ее экзистенциальной веры. Постольку естественная разумность в философском миросозерцании И.В.Киреевского хотя не составляет главной и единственной познавательной и нравственной силы деятельной личности, однако необходимо принадлежит к целокупности личного бытия и потому входит также в состав «живой истины», «живого знания» или «живой мысли» о такой цельности. Вскоре мы убедимся в этом на примере, относящемся, по сути дела, к той же теме отношения веры к разуму в философском учении Киреевского.

В. Верующий разум: умозрительное единство веры и рациональности

Итак, православное убеждение верующей мысли, согласно И.В.Киреевскому, сознательно и твердо утверждает, с одной стороны, сверхразумность (трансрациональность) истины вероучения, как живой и цельной истины о Боге и Богочеловеческом личном отношении, коренящуюся в сверхразумности выражаемой этой истиной действительности самого Бога, как «истины и жизни» и самой личности человека в ее свободной деятельности, – а с дру-

гой стороны, свободу естественного движения и (во всяком случае познавательного) развития естественной рациональности человека, принадлежность этого разума и его сознательных результатов к составу личного цельного бытия в истине. Православное сознание, иначе говоря, равно признает высшую правду сверхразумной цельности личного бытия – и условную правду логической и эстетической рациональности, служащей наружному образованию этого личного бытия. Однако оно утверждает элементы живой цельности бытия именно в этой форме и последовательности: сверхразумную цельность живой личной веры, как высшее и существенное и постольку собственно «образовательное начало» личного и общественного бытия, как экзистенциальную глубину и средоточие этого бытия, – и естественную рациональность, как условное и подчиненное орудие этой цельной жизни, в меру самоограничения свободное в своем движении к истине, но само и «в одиночку» двигаться к ней не способное. Цельность личного бытия, в его индивидуальном и общественном проявлении, есть при этом взгляде единство сверхразумного и рационального. Но сама возможность провести здесь непререкаемую и непреходимую границу между ними означает, что единство этих двух моментов личной цельности – само сверхразумно (трансрационально), ибо устанавливается из глубинного средоточия цельного и гармонического опыта личности как «совокупной деятельности» всех своих существенных сил, – того средоточия, в котором личность со своим экзистенциальным опытом уже существенно не одинока, но в котором жизнь ее есть жизнь-с-Богом. Поэтому и отношение (единство) веросознания и разумного сознания личности, отношение (единство) веры и разума не есть их познавательное, то есть отвлеченно-логическое, и постольку доступное удостоверению силами некоторой «правильной» науки или философии, отношение или единство. Для веросознания, в котором коренная истина веры есть сверхразумное единство сверхразумного и рационального, отношение веры к разуму не может быть отношением только в пределах логической практики разума или только в пределах мистической практики веры; ибо это отношение (видится ли оно как единство или как противоположность) не есть содержание «понятия» или «интуиции (прозрения)»: это есть здесь существенно жизненное отношение, обстояние живого личного опыта, – это отноше-

ние не «мыслят», его «живут», «практикуют», – причем, оставаясь последовательны с самими собой, «живут» и «практикуют» при каждом движении естественного разума и воли. А мы знаем уже, что для Киреевского цельная жизнь и есть в сущности такое сопряжение каждого движения с высшим средоточием сердца и с глубочайшим убеждением ума. Естественно поэтому, что при таких предпосылках именно цельность и полнота исповедуемой живой истины побуждает разум стремиться к соединению веросознания и разумного самосознания – не логическому только соединению, но соединению в каждом естественном движении ума и воли, – и стремиться тоже не только мыслью, но всей цельностью личного бытия, «всем собой». Соглашение веры и разума при таких предпосылках есть не спекулятивно-умственная задача (схоластической мудрости), но цельно-жизненное стремление всего человека в согласном единстве его опыта. «Чем свободнее, чем искреннее верующий разум в своих естественных движениях, тем полнее и правильнее стремится он к Божественной истине» (1, 230); будучи лишен этой свободы именем единоспасающего учения, которого не нужно понимать, чтобы получить спасение, он не сможет искренно стремиться к этой истине своим умом и сердцем, и будет поэтому далек от живой совокупной *деятельности* разумных сил, всерьез веруя, что для истинно христианской жизни одна из этих существенных сил должна возможно скорее прийти в *бездеятельность*: как и вообще всесторонняя цензура разумной деятельности так же «успешно» культивирует во многих нежелание думать, как и полное отсутствие ограничителей и тормозов на литературном поприще. Но и с другой стороны, «чем яснее обозначены и чем тверже стоят границы Божественного Откровения, тем сильнее потребность верующего мышления – согласить понятие разума с учением веры» (1, 229–230). Это так именно в том случае, если учение веры представляет собою сверхразумное единство живой истины, и постольку соглашение веры и мышления необходимо есть соглашение «истин разума с превышающею разум истинною Откровения» (1, 171), и притом соглашение не логическое, не посредством ученого трактата, но опытное, целокупно-жизненное, «целым Я». Сугубо рациональное «вероучение» исключает поэтому такое соглашение так же определенно и радикально, как и решительно алогическое, «антирациональное» вероучение или его

изложение. Действительный антирационализм и порождаемая им атмосфера цензурных гонений на все рациональное, проповедь веры, «несогласной с разумом» (а не только с рационалистическим монизмом научно-философского сознания), в действительности, по мнению самого Киреевского, вредит «убеждениям религиозным», ибо выдает нетерпимость «убеждений религиозных» к «свету науки и сознания» (1, 202).

Именно свободное движение естественного ума в культуре православного образования и воспитания к доступной его ведению истине, именно новое развитие общественной и личной образованности на основании этого нового движения ума и воли содействуют при православном убеждении сердца мыслящего и действующего таким образом человека соглашению сверхразумной истины веры с рациональной теорией или практикой ума, вместо того чтобы раздваивать их в непримиримом противоречии – или произвольным постановлением (церковной иерархии или светской власти) декретировать то или иное содержание естественно-рациональной образованности ума и воли как единственно истинное и таким образом разрешать этот гордиев узел принудительным древнегреческим способом. Где в основе общественной образованности лежит живая истина христианства, «там, естественно, чем более будет развиваться образованность, тем более понятия человека или народа будут проникаться учением веры» (1, 171). Ибо «истина одна» (говорит здесь же Киреевский), и потому едина живая мысль человека, выражающая эту живую истину. Всякий человек, свободно и искренно стремящийся к условной, ибо отвлеченной, истине науки, к созданию существенно прекрасного или высокого произведения искусства, к учреждению справедливого порядка жизни средствами права, – необходимо и естественно стремится к этой же живой истине, высшей существенности, – необходимо и естественно ищет этого живого единства истины, и не мог бы искать другого. Другого единства, основания цельного жизнеустройства и нет, ибо истина одна, «как один ум человека, созданный стремиться к единому Богу» (1, 189).

Постольку подлинное, жизне-деятельное, или экзистенциальное, соглашение веры с разумом в сознании и жизни православного человека совершается, по мысли Киреевского, лишь в меру этого соединения сверхразумной истины веросознания и рациональной

истины естественного ума, во всем многообразии его деятельности, в «живую мысль», как основание и зерно православной образованности ума и жизни, этого *деятельного* (а не только теоретического) соглашения духовной и естественной истины в живое единство. Это живое единство и есть верующее, или православное, или цельное, мышление, – *верующий разум*.

Ясно поэтому, что столь важное для мирозерцания И.В.Киреевского понятие «верующий разум» отнюдь не означает некоторого «кентавра», в котором якобы соединяется несоединимое, логичное и алогичное: верующий разум, по сути дела, есть не более чем естественный разум, в своем искреннем и свободном саморазвитии последовательно проникающийся сознанием высшей истины христианского вероучения. *Не более*, – однако же и *не менее*, чем именно это.

«Не менее» означает здесь: Экзистенциально-«целостное» сознание естественного человека, вообще *чему-нибудь* «верующее», но без Бога и Христа – не есть, в понятиях Киреевского, верующий разум; такое сознание может даже оказаться прямо вредно и разрушительно для живой цельности христианской общественности и личности.

Между тем «не более» означает, что, по Киреевскому, верующее мышление не составляет исключительной обязанности или же привилегии иноков и отшельников, святых или исключительно стремящихся к святости жизни православных аскетов, практиков аскетического святоотеческого опыта, не есть нечто такое, чем должны или могут заниматься только одни «духовные лица» (и что для всех прочих жителей «православного» государства может быть в таком случае более или менее безразлично), для того чтобы в этом государстве развивалась духовность, «цельность духа». Нет, верующее мышление в смысле Киреевского есть, по смыслу его рассуждений, необходимый орган всякого православного человека, работающего в области наук, техники, искусства, общественного благоустройства, поскольку он в своем качестве ученого, техника, художника или юриста живет по убеждению своей веры, поскольку деятельность своей разумной силы он соединяет с убеждением веры: «Для всякого, – повторим эту важную цитату, – возможно и необходимо связать направление своей жизни с своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное заня-

тие и каждое особенное дело, чтобы всякое действие было выражением одного стремления... Ибо человек – это его вера» (1, 194). Воззрение, объявляющее верующее мышление и соответственно «цельность духа» как его плод исключительной прерогативой отшельников и подвижников, достоянием духовного сословия, по существу, предполагает неверующее мышление «мирских», то есть всех чуждых аскетического опыта, людей, – и не только предполагает его, но и *мирится* с ним, допускает его самобытную возможность в общественности, реально или только декларативно стремящейся к *православной духовности как идеалу*. Однако именно тем самым это воззрение по сути исключает для этих «духовных лиц» самую возможность миссии в миру с какой-либо надеждой на успех: будучи чужды основополагающему опыту подвижников, не-подвижники просто не сумеют понять их, говорить с ними на одном языке; а потому и подвижники, со своей стороны, не смогут ничего существенного сказать «мирским», существенно повлиять на их умственное и нравственное образование, – в итоге чего умственное и нравственное образование всех «мирских» будет с некоторым сознанием права строиться на ином, – то есть языческом, – основании. Тем самым понятно, что это воззрение воспроизводит *византийский* идеал христианского просвещения: идеал, которого И.В.Киреевский *не разделял*.

В общественности, для которой выше всего как истина и ориентир стоит православное просвещение, чем более свободы и искренности в самобытном развитии наружного просвещения разума на этом животворном основании, тем более свободного согласия начал естественно-разумной образованности с этим ее основанием в сердечном верующем самосознании, тем более образованность в целом и каждая ее отрасль проникается учением веры и тем более и искреннее они утверждаются на этом истинном самосознании, на истине Откровения, тем, следовательно, более христианского единомыслия в этой образованности, тем больше согласия в ее разнообразном общественном составе, тем ближе эта образованность к цельности бытия. Это убеждение И.В.Киреевского в существенной живости и цельности именно православного личного и общественного просвещения имеет свое основание и оправдание в том, что, как он писал по другому поводу, «свойство плода зависит от свойства семени» (1, 106), – что «умственное семя», служащее

образовательным и воспитательным началом умственной и нравственной жизни народа, есть в этом случае цельная и полная вера в сверхразумную существенность Творца и Отца всех, воплотившегося и вочеловечившегося Сына Божия, Который есть совершенный Бог и вполне человек, кроме греха, и Который, воплотившись, примирил с Богом человеческую природу, и в животворящего Духа Божия, – что в этом случае образовательным началом личности и общественности служит именно *само христианство*, в его первоначальном виде и в согласии с вековым Преданием веры, и *оно одно*. Только в этом случае «просвещение создается на твердом камне Божественного Откровения» (1, 223) – и его одного. Только в этом случае «общая образованность» в духе и смысле этого просвещения «опирается ...на самую истину» (там же) – и *только на нее одну*; причем так, что живущие и мыслящие в согласии с благодатной истиной не составляют «клуба по интересам» или экзотического анклава в среде этой образованности. Единство основания, живого и цельного внутри себя и соединяющего с вселенским единством верующих всех веков и земель, – дает в итоге существенное единомыслие и цельность во всем составе общественной и личной образованности, как свойство семени определяет сортовое качество плода.

То есть православное просвещение и православная жизнь народа является, по Киреевскому, «существенно живой и цельной» не потому (или, скажем осторожнее, не только или не преимущественно потому), что это *русские* просвещение и жизнь народа, а именно и преимущественно потому, что это *православные* просвещение и жизнь. Кто причастен этому «семени», кто принадлежит к сообществу православных верой и жизнью и деятельностью, кто сеет это семя, кто трудится на этой ниве, – тот в итоге соберет такой же цельный и живой плод общественной и личной образованности, живет ли он в Москве, в Мюнхене или на острове Пасхи. Правда, при одном и существенном условии. Православное просвещение в смысле Киреевского будет живым и цельным, будет залогом существенной цельности народной жизни, только если это будет единомысленно-христианское просвещение, то есть если в основании и в «зерне» его будет одна Христова истина. Просвещение же латински-христианское, по Киреевскому, не может дать существенно цельного плода общественного и личного устройства, не в

последнюю очередь именно потому, что в латинстве, как исповедании, это коренное обстояние изначально *не совсем таково*, – а протестантское и вообще «разбавленное» мировоззренческим рационализмом просвещение не может дать этого потому, что в его основании оно *совсем не таково*; в результате первое опирается на некоторое «мнение», а второе на некоторую «мечту». Для православного же человека зерно и начало его умственного и нравственного воспитания – учение христианской Церкви, – как хорошо и точно выражает это философ Киреевский, – есть «не пустое зеркало, которое каждой личности отражает ее очертание, не прокрустова постель, которая уродует живые личности по одной условной мерке, но высший идеал, к которому только может стремиться верующий разум, конечный край высшей мысли, руководительная звезда, которая горит на высоте неба и, отражаясь в сердце, освещает разуму его путь к истине» (1, 230).

Заметим, что тот «разум» на пути к истине, о котором говорит в цитированном месте Киреевский и который осуществляет верующее мышление, есть для Киреевского хотя и не безусловно всякий индивидуальный разум-рассудок естественного человека, однако и не особый и замкнутый духовный смысл некоторой общественной группы или касты, имеющей исключительное право на духовное познание и постольку на «ключи царства», – но именно *общечеловеческий естественный разум*, существенно свободный в своих жизненных проявлениях, однако право разумения (живой) истины обретающий только при *возвышении* его на уровень высшей деятельности, совершаемой, как мы знаем, в живом и цельном единстве «совокупной деятельности» всех сил и способностей стремящегося к истине и истинной жизни человека. Для духовного смысла элитной касты не существует «пути» к истине, *труда* познания, есть только более или менее эзотерическая *подготовка* к этому познанию. Для отвлеченного естественного рассудка, мнимосамоосновного логического разумения не возникает потребности в стороннем *освещении* и просвещении познавательной жизни; этому рассудку кажется достаточно его собственной лучинки. Итак, духовный разум не знает развития; сугубо естественный разум воображает, что не нуждается в стороннем просвещении; ясно, что наш верующий разум есть естественный разум, но просвещаемый высшей, живой и цельной истиной, образуемый примером чистой

и цельной жизни ее исповедников. В одном этом суждении поэтому – полный и чистый образ центральной метафизической идеи христианского персонализма Киреевского¹⁴: человеческой личности, как бытийной существенности, как иерархически организованного (просвещаемого высшим) двуединства сверхразумной внутренней жизни в единении с сверхразумной личностью Божества и рационально оформляемой целокупности наружной умственной и нравственной жизни.

Лежащее в сердечном основании умственной и нравственной жизни и деятельности христианина (человека, право верующего во Христа, воплощенное Слово Божие), живое и цельное сверхразумно-разумное сознание, то есть само (трансрационально-двуединное) существо православной веры в триединого Бога и его живое и личное отношение к личности человека, – обуславливает, по Киреевскому, что всякое искренне мышление православного человека, уже (и даже преимущественно) мышление его об истине своей веры, то есть преимущественно обращенное на соглашение ума с верой, но и вообще всякое действительное и живое мышление, в меру своей проникнутости жизнью и религиозной существенностью достойное имени верующего мышления, совершается в «двойной деятельности разума» (1, 171; 1, 234). Именно соглашение веры с разумом в мышлении православного человека совершается как эта двойная деятельность разума; соглашение разума с самосознанием веры в уме православного двояко – во-первых, это соглашение их в

¹⁴ Многие в этом суждении нашего философа привлекает внимание чуткого к слову исследователя: Киреевский говорит, в самом деле, что образовательное и руководительное начало христианской жизни есть уже само учение Церкви – а, например, не постановления иерархии (образовательное начало *заключается* в Церкви, как говорит философ в «Ответе Хомякову», а не есть как-либо *сама* Церковь). Что учение Церкви (и только оно) есть для христианина интеллектуальный идеал истины, – подразумевая, что для него не может быть *двух или более* «руководительных звезд». Что превысившая разума истина христианства горит «на высоте неба», так что тщетно было бы ожидать от самого лучшего из ее служителей непогрешимого и всецелого ее толкования: это дело соборного разума всей Церкви. Ибо в сердце человека эта трансрациональная существенность высшей истины только «отражается», и всякий ум только просвещает и образует, но никак не преформирует. И наконец (то, на чем мы и настаиваем здесь), – что руководительная звезда, конечно, горит и просвещает, но путь разума к истине в любом случае есть именно «его» путь, его вольный выбор и предприятие.

предметной мысли об истине веры, и равно в предметной мысли об истине мышления: человек при этой мысли следит «за развитием своего разума» (1, 234) в свете и в смысле своего сознания религиозной истины, устраивает свои «разумные понятия сообразно положениям веры» (1, 230; 1, 171); проверяет содержательное соответствие своего мышления догматической истине православия, содержательно, познавательно очищая разум «от всего противоречащего вере» (1, 230), путем отсеивания всего содержательно разногласящего с христианским учением и отбора только таких понятий и содержаний, таких учений и систем науки, таких художественных и общественных практик, которые всецело соответствуют этой истине. Этой проверкой своего предметного мышления и жизненной практики он занимается (и не может не заниматься), как верующий человек, – точно так же, как в своем качестве ученого-специалиста, художника или техника он строго следит за соответствием своего развивающегося предметного разума собственно предмету, то есть внешней или человеческой природе, правилам, принятым в его искусстве, науке или технической отрасли.

Это предметное или познавательное соглашение деятельности естественного разума со сверхразумной истиной веры, по Киреевскому, необходимо, как наружно-логическая цензура или, лучше сказать, самоцензура естественной умственной способности, как одна из существенных деятельностей верующего разума. Однако, хотя она существенна и необходима, – она, не раз подчеркивал Киреевский, недостаточна, ее «мало» (1, 171), – ибо она есть только «отрицательная деятельность» (1, 230). «Отношения православного мышления к вере» не сводятся к этой отрицательной деятельности, не в ней одной заключаются. В противном случае результаты этого православного просвещения естественной мысли были бы точно таковы же, как и в просвещении латинском и даже религиозно нейтральном рационалистическом просвещении. Потому что при всей строгости такой умственной и нравственной цензуры и даже самоцензуры ее исключительные права в христианском обществе означали бы негласное признание того естественного разума, который погрешил против высшей истины, существенно равноправным с «правильно» развивающимся и правильно мыслящим и действующим разумом. Это тот же самый разум, – и другого нет и быть не может. «Понятия, несогласные с ве-

рою» и «понятия, согласные с нею» происходили бы одинаковым способом, из одной деятельности естественного разума, то есть «из одного источника» (там же), а потому у христиански мыслящего человека, строго говоря, не осталось бы никакого собственно логического, рационально-предметного, основания, чтобы отдать только «благочестивым» понятиям разума «право на признание» (за истину), отвергая так же и той же силой порожденные «нечестивые» понятия (1, 230). Отсюда в «самой основе самосознания» (последовательно мыслящего человека) возникает «болезненное раздвоение», которое так же уклонило бы к неверующему мышлению и православного, как это совершилось с латинянами и протестантами, – если бы у православного не было средства против этой беды – причем в самом корне и основании его христианской веры.

Но такое средство и противоядие у православно мыслящего, по Киреевскому, именно есть: это присущее православному веро-сознанию и соответственно православному просвещению стремление к возвышению разума и жизни в первоизданную христианскую цельность бытия. В данном же отношении – это вторая существенная деятельность верующего разума, обращенная на «самый образ разумной деятельности» (1, 171), на способ мышления (1, 234). Это внутренняя деятельность верующего разума, побуждающая его к целожизненному сопряжению всех сил ума и души в сердечном средоточии вокруг веро-сознания и жизни по вере и постольку побуждающая к возвышению самой деятельности мыслящего ума и чувствующего сердца на высшую степень, сравнительно с отвлеченным и самоначальным бытием естественного разума. Православный постоянно (прежде всего в своем главном деле) стремится «возвысить разум до того уровня, на котором бы он мог сочувствовать вере» (1, 234) и где области разума и веры бытийно соединяются «в одно нераздельное созерцание истины» (1, 171).

Философ, правда, и в данном случае говорит нам о *слиянии*, – однако, по нашему мнению, и здесь (как и в других подобных местах) это слово искажающе неточно выражает его задушевное философско-богословское убеждение и «кладет пулю в другую мету». О безраздельном «слиянии» здесь не может быть речи уже потому, что верующее мышление, по словам самого же Киреевского, представляет собой непрестанное совокупление «двоякой деятельности», по характеру своему, как мы видим, не

просто содержательно и познавательно, но жизненно, экзистенциально различной (не считая *собственно предметной деятельности* личного разума и воли, о которой философ не упоминает здесь потому, что она не относится к специальному составу верующего мышления, между тем и это предметное самосознание живой личности принадлежит ведь к совокупному составу такого мышления).

Итак, две нетождественные и существенные деятельности ума, как верующего, и собственно предметная деятельность ума, которая «слиться» с первыми двумя его функциями никак не может, сочетаться же или сопрягаться с ними в каждом своем акте не только способна, но по прямому указанию философа существенно должна. Философское понятие о верующем разуме в исследуемых нами текстах Киреевского приходится поэтому признать *сложным*, в смысле – конкретным, а не логически простым и в эту меру абстрактным понятием. Это, – как и многое в философии Киреевского, в ее существенном отличии от позднейшей «метафизики *всеединства*», – не простое единство-тождество, но конкретное двуединство, и притом также иерархически организованное из высшего. Здесь поэтому – не «ночь, где все кошки серы», но металогическая двойца при существенном единстве.

Поэтому Киреевский и говорит здесь метафизически точно о «сочувствии» вере, возможном для деятельности разума по восхождении ее на бытийно высшую ступень нравственного развития, после преобразования разума истиной христианской веры (а не о каком-либо слиянии разума с верой – подчеркнем еще раз, что дело не идет здесь об одних святой жизни аскетах и подвижниках, но о православных вообще, просто поскольку они в качестве православных *последовательно верны себе на своем собственном месте* и в своем собственном главном деле жизни). Он говорит здесь также о «нераздельном созерцании истины» в совершенном состоянии верующего мышления: и этим еще раз указывает на богословский исток всей темы личной цельности в своем философском воззрении на жизнь – халкидонский догмат о Христе как Боге и человеке в нераздельном *и неслиянном* единстве природ. В том верующем мышлении, о котором идет здесь речь, также приходится подчеркивать и стараться не упустить из виду, что оно есть *нераздельное* (как единство цельной личности), но также и *неслиянное* (поскольку эта личность еще *на пути* к истине и в *стремлении* к цельности бытия

и жизни) единство внутренней и внешней деятельности. Что оно, иными словами, хотя просвещается и образуется высшей истиной христианской веры, но в своей действительности и полноте к этому внутреннему, духовному веросознанию не сводится, и хотя принимает начало жизни от внутреннего просвещения, то есть собственно Духом, но все же материальный состав животворимого свыше целого верующей личности, «содержание и полноту» (2, 210) получает от внешнего «раскрытия умственных сил», от «формального развития разума и внешних познаний» (там же). *Существенное* значение для христианской жизни и мысли имеет, конечно же, только первая, внутренняя разумная образованность; и все же не она одна имеет для христианской жизни и верующей мысли *действительное* значение: ибо в отсутствие внешней, рационально опосредованной деятельности *верующего разума* его внутреннему, безусловно правильному и «ортодоксальному» религиозному самосознанию – не будет дано содержания и полноты, примерно сказать – не будет кого или что воспитывать и образовывать, кроме себя самого (тип «затворившегося в монастырях» христианского просвещения).

**Г. Верующий разум как орган философии.
И.В.Киреевский о сущности философии вообще
и христианского любомудрия в частности**

Мы особо остановились выше на том положении, что верующее мышление в смысле Киреевского не составляет, по его представлениям, привилегии духовной элиты православного общества, аскетов и подвижников или духовных лиц, но составляет задачу всякого работника всякой отрасли образованности в таком обществе, для которого соединение предметной деятельности ума и сердца с коренным убеждением веры есть условие живого существования в качестве верующей личности (а не простой совокупности социальных и психологических ролей и масок, между которыми «свищет случайный ветер»). Поэтому, в частности, «независимость основной мысли православно верующего» (коренного убеждения веры, живой мысли, выражающей христианскую истину) «не составляет исключительной принадлежности ученых богословов и находится, так сказать, в самом воздухе православия» (1, 233).

Коренное убеждение веры, воспитываемое учением Церкви и всей совокупностью нравственного быта христианского общества, рождает основные начала православного верующего мышления во всяком верующем, независимо от развития его «рассудочных понятий» (там же), независимо от опытности собственно в отвлеченном логическом мышлении. А именно, всякий православно образованный человек «сознает во глубине души» трансрациональность Божественной истины, высшую связь познания этой живой и цельной истины с живым и цельным личным опытом, с цельностью и нравственным достоинством жизни, а не только «наружную ученостию» (там же). «Потому истинного богомыслия ищет он там, где думает встретить вместе и чистую цельную жизнь, которая ручается ему за цельность разума, а не там, где возвышается одна школьная образованность» (1, 233). Народ, «пока держится старины, то ищет только такого просвещения, о котором бы мог быть уверен, что оно действительно основывалось бы на его коренных убеждениях веры и вековых обычаях нравственности и которое в своем развитии не ослабляет, но еще более укрепляет эти религиозные и нравственные убеждения и обычаи» (1, 128); ищет такой образованности, которая «была бы проникнута духом его убеждений» религиозных, нравами предков (1, 129). Киреевский отмечает, что это может иметь и неблагоприятные для публичного просвещения последствия в виде недокомплектования публичных школ, куда купцы и мещане не отдают детей. Но философ (в качестве попечителя одного из публичных училищ) замечает также, что это происходит не оттого, чтобы народ «боялся образованности» (там же) или был чужд мышления и не умел мыслить, – а именно оттого, что он в своем роде и смысле не чужд мышления, необходимо сопрягаемого с религиозным и нравственным самосознанием, с – пусть не всегда церковным, но во всяком случае бытовым и обычным *преданием*, – и постольку мышления верующего. Киреевский говорит здесь также, что простой человек православного воспитания «не только весьма уважает образованность там, где видит от нее несомненную пользу, но часто даже и там, где один наружный блеск ее ослепляет взоры его» (1, 128), и если боится образованности, то именно и прежде всего «этой обманчивой стороны» ее.

Народное мышление неверно представлять себе, подчеркивал Киреевский в «Москвитянине» 1845 г., как детский лепет и бессмысленные умственные «игрушки», как умственное занятие человека, которому тяжела и поэтому не показана твердая пища и «нешуточные мысли». У простого народа, у земледельца и мещанина, у «необразованного» купца есть такие «нешуточные мысли», и в них он «прямо приступает к самым высшим, самым отвлеченным вопросам любознательности, ищет постигнуть их внутреннюю связь и внешние отношения к жизни» (2, 157). Основание мышления также и простого народа, не просто мирян, но «необразованных» мирян, в православном мире черпается «из самых глубоких истин нашего верования» (там же), и любимый предмет чтения в таком случае есть духовные книги: жития, святоотеческие сочинения, церковно-богослужебные книги. Они составляют «главное основание всей совокупности его развитых и неразвитых убеждений» (2, 158). Во всяком случае, это остается так до тех пор, пока во главе угла народной образованности во всех классах и состояниях общества стоит истина христианского учения, пока образовательное начало народной жизни заключается в христианстве – и в нем одном. Народ – земледельцы и мещане и купцы – не имеет «ни довольно времени, ни довольно средств, чтобы самому образовывать свои понятия» (2, 159), и его «главное дело» состоит в сельском и ремесленном труде или торговле. Понятия простого народа поэтому необходимо частичны и отрывочны; но в православном обществе это понятия, опытно согласованные и потому единомысленные с понятиями высших сословий, имеющих время и возможность выработать опытом жизни («в деле жизненных отношений» (там же)) самосознание, тождественное тому, которое образуется учением и опытом святых подвижников в монастырях.

В раздвоенном обществе понятия простого народа утрачивают «прикосновение с господствующей образованностью» (там же), не поддерживаются «единомысленными воздействиями высших классов общества» (1, 105), сочувствием со всеобщим единомыслием коренного убеждения, с «совокупностью умственных движений отечества» (1, 106). Но и в раздвоенном обществе эти отрывочные понятия простого народа продолжают быть основой его воззрения на жизнь, осмысляющим началом всех его действий и всей жизни его в целом, источником основного направления его

мышления, – хотя бы вследствие болезненного раздвоения образовательных начал жизни это руководство и главенство совершалось уже только «почти бессознательно», «в одном обычном предании» (1, 105). Даже в бессознательном своем состоянии, даже в одном только внешнем предании обычая, кажущегося полуобразованной толпе предрассудком, – этот быт, этот жизненный опыт остается «созданным по понятиям прежней образованности и проникнутым ими» (1, 105), – а ведь это проникновение и сопряжение и есть, как мы знаем, для Киреевского существенное, ибо опытно-экзистенциальное, а не отвлеченное, положительное условие стремления к христианской цельности бытия.

Ни «отрывочность» понятий необразованного народа, ни отсутствие у него досуга для связной выработки самосознания в смысле верующего мышления в православно-христианской общности не могут быть, по Киреевскому, достаточным основанием, чтобы отказать простому народу в «верующем мышлении» – и, соответственно, предлагать ему книги «для народного чтения», не допускающие у него самой возможности высших интересов ума и сердца в смысле христианского просвещения. Подобное суженное, сословное понятие о «верующем мышлении», симптом общего пренебрежения «образованной публики» к «простецам» – для зрелой мысли Киреевского неприемлемо, – не в последнюю очередь, потому, что и образованность в народе, у которого нет оснований предполагать коренное христианское единомыслие, – даже образованность в народе, у которого как целого «нет веры, или вера исчезла» или у которого единомыслие веры основано на нецельном, неполном или искаженном символическом исповедании, на «ложном начале» – которая на взгляд иных должна бы представляться мертвой, – по словам самого же Киреевского периода «Москвитянина», организована в основе своей отнюдь не иначе – но именно и только при предпосылке коренного единомыслия общественного убеждения:

«История всех словесностей Запада представляет нам неразрывную связь между движениями литературы и всею совокупностию народной образованности. Такая же неразрывная связь существует между развитием образованности и первыми элементами, из которых слагается народная жизнь. Известные интересы выражаются в соответственном устройстве понятий, определенный

образ мыслей опирается на известные отношения жизни. Что один испытывает без сознания, то другой ищет постигнуть мыслью», и в результате «разорванные, не развитые понятия народа, еще не мыслящего, образуют тот корень, из которого вырастает высшая образованность нации, оттого все отрасли просвещения, находясь в живом соперицании, составляют одно неразрывно сочлененное целое» (2, 195). Образованность такого народа, даже «несмотря на ложность или истинность направления», отличается «живой целостью» (2, 196) (пусть и не цельностью). Даже единомысленно-секулярная или единомысленно-латинская образованность составляет для Киреевского поэтому некоторое *подобие* живого целого, «организма народов» (1, 76): вопрос единственно в том, *что* служит в этом организме оформляющим и образующим началом, «головой» или «сердцем», и *есть* ли в нем таковое единомысленно направляющее начало, определяющее общий вектор мышления и воли в этом «организме», или он пытается основаться на его отрицании или на признании возможности живого организма народов с несколькими органическими движителями. Но если даже в общественности, основанной на ложном начале латинства или секулярного рационализма, неосознанная «мысль ... восходит силами литературной деятельности по лестнице умственного развития от низших слоев общества до высших кругов его ... и в этом виде является она ... внутренним делом самопознания, более или менее ясного, более или менее правильного» и постольку вступает «как личность с голосом в деле общего совета» в «сферу общего всечеловеческого просвещения» (2, 196), – то ясно, что уважение к живой народной мысли коренится у философа Киреевского в зрелые годы творчества уже не только в том, что это мысль существенно христианская по образовательному началу и истоку (хотя, конечно, это преимущественно духовно и психологически важно здесь для него), но также и в общем представлении об органической цельности народной жизни и соответственно о движении просвещения в человеке и народе, поскольку он стремится быть внутренне согласным с собою в своих убеждениях, в своем мышлении, в своем «главном деле» и в каждой особенной деятельности, – на общем представлении об общественной образованности древних и новых народов, исходящем из видения этой образованности как «организма».

Причем нет оснований думать, чтобы это представление об общественной образованности, о «национальной крепости» и «живой целостности» литературной и ученой образованности народов, высказанное философом на европейском материале в статьях «Москвитянина» в 1845 г., претерпело существенные изменения в более поздних его текстах, где по-прежнему канву мышления составляют весьма своеобразные и близкие к органическим представления о «живом общении умов, которым держится, движется и вырастает истина посреди людей и народов» (1, 220) и о европейской образованности, как «духовном единстве, куда каждая особая часть входит как живой член в одно личное тело» (1, 80).

Это представление о всеобщей, именно всечеловеческой значимости живого, поскольку искренне верующего, мышления личности, видящего задачу в том, чтобы полно и сознательно связать работу ума и воли с коренным убеждением сердца, – опирается у Киреевского не столько и не только на предметную идею общества как живого организма, сколько на духовное, просветленное умозрение отцов Церкви, представление о природе разума, в его первоначальной и изначальной неделимой цельности – и в двуединстве обусловленных условиями тварного мира внутренне-духовного и внешне-предметного просвещения и образования, духовно образуемого Откровением и Преданием веры и рационально опосредуемого совокупностью внешних орудий знания и воли. То есть на то представление о цельном разуме как конкретном двуединстве, которое мы старались изложить выше.

«Хотя разум один и существо его одно, но его образы действия различны, так же как и выводы, смотря по тому, на какой степени он находится, и какая мысль лежит в ее начале» (1, 246). Поэтому истина разумной деятельности существенно едина, однако распадается на духовную и естественную истины; поэтому же стремление к установлению правильного отношения, объединяющего эти две стороны истины, составляет необходимое стремление всякого человека, действующего умом, или волей, или чувством, или техническим умением и навыком, составляет «постоянный закон всякого развития» (1, 171), – однако составляет его не в вакууме, не в отвлечении или изоляции умственной работы от действительного развития образованности ума, воли, чувства, навыка личности и научной, художественной, технической жизни общества и наро-

дов, как и порядка справедливого общественного обустройства и справедливости нравственного быта народа, – а именно «посреди разнообразия познавательных и производительных действий ума» (там же). Мышление в согласии с высшим началом православного просвещения философ отнюдь не представляет себе как некоторое маниловское уединенное и самодостаточное прожектерство и утопическое грезящее, как бы в «делирии», романтическое самосознание, но побуждением для этого мышления и соответственно для всякого нового его развития служит, в его понимании, единственно «богатство современного внешнего знания» (1, 189), – это мышление имеет смыслом и целью отвечать на задушевные и другими средствами неразрешимые вопросы ума и сердца современного человека.

Нравственный быт, то есть повседневный нравственный опыт, православного мирянина складывается, по Киреевскому, под влиянием убеждения веры; но чем воспитано в нем это убеждение? «Церковью и бытовым преданием» (1, 109), то есть учением Церкви, преданием святоотеческой традиции, – и опытом жизни, мирской нравственной образованностью. Всюду в мирозерцании зрелого И.В.Киреевского мы находим вполне самостоятельное признание культурно-общественного значения совокупной внешней образованности в науках, нравах, искусствах и общественном устройстве; так, в частности, если в «Ответе А.С.Хомякову» философ пишет, что в православной Древней Руси «понятия об отношениях общественных и частных» распространялись по всему лицу земли из «церквей, монастырей, жилищ уединенных отшельников» (1, 40), то в поздние годы он изменил свой взгляд: «духовные понятия народа из них исходили», понятия же «нравственные, общежительные и юридические» только переживали «образовательное влияние» духовной элиты, старцев и иноков, возвращаясь от них «в общественное сознание» с единым направлением (1, 104).

При развитом философем Киреевским общефилософском и богословском понимании развития разума в двуединстве его существенных сил ясно, что всякая рационально-умственная работа, всякая наука (и все они вместе), каждая деятельность художественно-творческая (и искусство в целом), всякое техническое усовершенствование, всякая общественная и нравственная идея, всякая теория и практическая сфера гражданского быта имеет

две стороны: предметную, собственно познавательную или практическую, относящуюся к составу и формам связи частей предстоящего ее пониманию или обустройству предмета (это та часть наук, которая принадлежит «равно языческому и христианскому миру» (1, 44) и в которой поэтому и языческие писатели и ученые могут быть изучаемы христианским читателем не без душевной и умственной пользы), – и «философскую», относящуюся к связи специального предмета этой душевной и умственной деятельности со всей живой целокупностью личного бытия в человеке и народе и постольку также с коренным убеждением в живой истине самого работника умственной или нравственной образованности личной и общественной, с живым и высшим единством личного бытия человека и народа. Эту сторону умственной и нравственной практики лучше назвать поэтому не «философской» – значение философии в этой взаимосвязи еще только предстоит выяснить, – а, например, религиозно-жизненной или цельно-экзистенциальной стороной. Эту вторую сторону науки, именно «как познания», точнее, как посредники человеческого самосознания, *всегда* имеют наряду со стороной предметно-познавательной, ибо они *всегда* стоят в связи со всей целокупностью других умственных и нравственных деятельностей и способностей человека; познания также образуют организм: «Все познания человеческие, в совокупности своей, составляют один общий организм, так сказать, тело ума человеческого. Господствующая часть этого тела, голова этого организма, заключается, без сомнения, в религиозных и нравственных убеждениях» (1, 131). Религиозно-нравственное самосознание, следовательно, есть образующий и руководствующий принцип в «организме» познаний и умений, художественных и нравственных сил личности (и народа).

Для Киреевского, как мы уже знаем, движущая сила развития ума в науках и нравственной жизни есть господствующая вера личности и народа: вера христианская, магометанская или даже языческая. Свою методологию религиозно-жизненного анализа явлений культуры Киреевский распространил и на языческую рациональность: «Древняя греческая философия возникла... не прямо из греческих верований, но их влиянием и подле них, возникла из их внутреннего разногласия. Внутреннее разногласие веры принуждало к отвлеченной разумности» (1, 213). В силу существен-

ного единства «организма истины» в человеке и народах и в силу определяющего, образующего и движущего значения живой истины религиозной и нравственной «существенности» внутри этого «организма» всякое искреннее и серьезное занятие наукой или искусством, технической или даже сельскохозяйственной практикой, оформлением справедливого порядка гражданского и нравственного быта, – обращено к обеим сторонам науки или техники, искусства или гражданского строя, стремится к соглашению предметной деятельности ума и воли с коренным направлением жизни, с ее религиозно-нравственной глубиной согласно основному разумению человека, и постольку всякая научная и техническая, художественная и нравственная практика и тем более научное осмысление таковой практики становится также практикой верующей мысли и воли. Ученый или поэт, техник или гражданский деятель, исходя из своей частной, но для себя жизненно главной деятельности, соотносит ее со «стороной высшей жизненности», с глубинным религиозно-нравственным обстоянием. Проясняя себе эту жизненную сторону науки или искусства, мышление ученого или поэта, техника или юриста делает так именно потому, что в своем предметном качестве стремится к существенности же, то есть цельной действительности внешней природы (к ее «живому, непредупрежденному созерцанию» (1, 96)) и к живой действительности внутренней жизни личности и народа (их «живому, цельному пониманию» (там же)).

Идеальным выражением такого стремления к живому самознанию в конкретной научной работе был для Киреевского Генрик Стеффенс: «Характер его мышления заключается в непрерывном стремлении от понятия отвлеченного к понятию живому и от живого бытия к разумному сознанию. Он постоянно искал той неосязаемой черты, где наука и вера сливаются в одно живое разумение, где жизнь и мысль одно, где самые высшие.... требования духа находят себе не отвлеченную формулу, но внятный сердцу ответ» (2, 106). Глубокая потребность Стеффенса как ученого и мыслителя «сознать живую истину» была подкреплена в нем и строем его душевной жизни: «в нем все движения разума, каждое колебание ума, каждое трепетание мысли невольно переходили в музыкальную вибрацию души, цифры обращались в звуки, отвлеченные формулы – в живые воззрения» (там же).

В этом же поиске сопряжения науки с целостностью жизни заключалось, по мнению Киреевского, преимущественное культурное значение таких фигур, как Краузе и Баадер: они не оказали сильного влияния собственно на предметное развитие новейшей философии, на «отвлеченное сцепление понятий», зато «сильно действовали на другом поприще, которое проходит невидимо между наукою и жизнью» (1, 242–243).

И поэт, говорит Киреевский, «создается силою внутренней мысли», должен вынести из глубины души «живое цельное воззрение на мир и человека» (2, 172), и где этого воззрения создать не удастся или не удастся сохранить его единомысленное единство, там «не может быть речи... о поэзии», как и вообще о действительном общении умов, там утрачивается не только вера, но вместе с нею погибает и поэзия, лишенная животворящих внутренних убеждений и устремляющаяся к самоцельному развлечению, увеселению, то есть обслуживанию низших страстей читателя – и потому необходимо попадающая в разряд промышленности (отрасли сферы услуг) (1, 227). Даже наука сельского хозяйства по мере своего развития приходит в связь с химией, ботаникой, механикой, и даже с историей и нравственной статистикой, а практика хозяйства так же необходимо требует сравнения действительного опыта земледелия в разных странах и соответственно условий хозяйствования в этих разных странах, отделяет частные нововведения от этих их исторических обстоятельств и только при этом условии всеобщей взаимосвязи фактов позволяет оценить предметную пользу частного нововведения или улучшения, как «чистого начала» на поле того или иного хозяина, без предубеждения против заимствований вообще или в пользу любого иностранного опыта (2, 136–137). Так ученый, мыслитель, поэт и практик земледелия равно и каждый по-своему стараются в своей предметной работе прояснить для себя жизненную сторону своей науки или искусства и разумную сторону своего коренного жизненного убеждения, – всей совокупной деятельностью пребыть как в той, так и в другой сфере и так согласить делом веру и разумность.

Из этого двойного отношения всякой разумной жизни и родилась, по Киреевскому, философия как умозрительное прояснение жизненных отношений личности и народа, – вернее, она рождает-

ся отсюда постоянно или каждый раз вновь, как только в некоторой эпохе обнаруживается новое развитие религиозной жизни или внешней, рационально оформляемой образованности.

Философия предварительно определяется в последней статье Киреевского как «мышление, дающее тот или иной смысл всей умственной жизни» (1, 234). В то же время, как мы подчеркнули в начале главы, характер предметного мышления определяется, по убеждению Киреевского, отношением ума к вере, заданным сердечным верованием человека, характером «господствующей веры», как и смысл внутренней жизни определяется также только религиозным просвещением человека и народа; особенное настроение разума формируется особенностью веросознания; поэтому не философское, а верующее мирозерцание является, по Киреевскому, подлинно определяющим в умственной жизни народов и задает своим коренным тоном смысл и направление работы внешней образованности ума и воли. И однако посредником и проводником в этой образовательной и просветительной работе веросознания является, в развитом просвещении, именно философия.

Философия, или, как реже говорит Киреевский, любомудрие – «не есть вера» (1, 234), «не есть основное убеждение» (1, 187), – но она не есть также и «одна из наук» (1, 234). Не будучи убеждением веры, философское мирозерцание в то же время разделяет с образующим веросознанием существенный «смысл» разума, орудие познания, ибо устремлено к прояснению тех же обстоятельств, на которые указывает господствующая вера: «Тот же смысл, которым человек понимал Божественное, служит ему и к разумению истины вообще» (1, 228). Даже будучи критикой и противоречием веросознания, философия при своем появлении определяется «музыкой» разума, оркестрованной «особенным характером веры» (там же).

Не будучи наукой, философское мирозерцание необходимо есть, однако, *также и* рациональная рефлексия жизни в свете сердечного убеждения; не желая быть таковым, философия не сможет быть понятной практикой науки, а значит, не сможет сказать ему ничего существенного. Между тем философия, для Киреевского, есть необходимый связующий элемент между наукой и существенной верой: «Она есть общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою» (1, 234). Собственно, здесь должна бы идти речь не только о науке, но о всей совокупности

внешней образованности разумной жизни в научной, художественной, нравственной, политической и технической сферах, – о всем объеме ума, сердца и воли в наружной образованности; поэтому в другом месте мы читаем: «философия не есть самый важный убеждение, но мысленное развитие того отношения, которое существует между этим основным убеждением и современною образованностию» (1, 187).

В *отсутствие* единомысленного основного убеждения народной веры философское воззрение утрачивает один из элементов, подлежащих связи и соединению его трудом, и потому постепенно узурпирует в общественном сознании вакантное место верховного убеждения: «Где... нет веры или вера исчезла, там убеждения философские заменяют убеждения веры и, являясь в виде предрассудка¹⁵, дают направление мышлению и жизни народа» (1, 234–235). Это может случиться там, например, где верховное убеждение веры образованных приобретает форму веры в «рациональную науку» и где поэтому сама философия начинает стилизовать себя по моде рациональной науки, то есть отвлеченной и априорной метафизической спекуляции или «положительной» науки о природе, обществе и человеке: «ибо для человека, оторванного от всех других верований, кроме веры в рациональную науку, и не признающего другого источника истины, кроме выводов собственного разума, судьба философии делается судьбою всей умственной жизни. В ней... сходятся все науки и житейские отношения и связываются в один узел общего сознания, но из этого узла, из этого общего сознания снова исходят правительственные нити во все науки и во все житейские отношения, дают им смысл и связь и образуют их по своему направлению» (1, 75). Вакантное место учителя жизни и пророка общественного движения занимает рациональный философ, голова которого в «организме народов» является в таком случае как орган самосознания, «все кругообращение жизненных сил» проходит через кубик философской рефлексии, «от внешних

¹⁵ Они «предрассудок» потому, что определяющие общественное мнение философские работы изучают не все образованные люди, однако все принимают «на веру в убеждение других», охотих к самостоятельному мышлению, «последние выводы этих систем» (1, 235). Но то, что не развито собственным логическим рассудком человека, обоснование чего для него не прозрачно, есть для человека умственный предрассудок (см.: 2, 153–156).

событий возвышаясь до внутреннего сознания и от внутреннего сознания снова возвращаясь в сферу очевидной исторической деятельности» (1, 76), – потому философия получает силу управлять мнениями и действиями народной толпы. Между тем и в этом случае создание новых систем философии обусловлено опорой на умственные предрассудки традиционных систем мысли и возбуждающим стимулом «текущих вопросов современной образованности» (1, 235). Даже в этой рационально-секулярной культуре новые системы философии возникают только в зависимости от «соотношения установившихся предубеждений и текущей образованности» (там же), – зато, когда это отношение существенно меняется, следом необходимо должны измениться или отойти в прошлое и прежние формы философского мирозерцания.

Перед нами – один из ярких частных случаев обрисованной философом еще в «москвитянинском» обозрении словесности ситуации, когда образованность «разумно-внешняя, формальная, является единственной опорой неутвержденной мысли и господствует посредством разумного расчета и равновесия интересов над умами без внутренних убеждений» (2, 211), – то есть ситуации культурно-религиозного перелома и надлома, когда духовное начало жизни утрачивает силу образовательного начала лица и общества, – силу, заключающуюся в цельности бытия.

Такое раздвоение существенной, духовно-внутренней образованности народа приводит к положению культурного двоемыслия или многомыслия. Раздвоение «веры народа» и заимствованной инородной образованности приводит, по слову Киреевского, к тому, что либо «образованность вытеснит веру» (1, 235), в порядке последовательного самоосмысления порождая соответствующие жизненной практике переобразованных граждан философские убеждения, занимающие затем господствующее положение в умственном мире всей нации (добром или понуждением, но чаще соблазном), – или вера произведет свою философию. В свете общего контекста верующей цельности разума этот случай для нас здесь наиболее интересен; впрочем, он кажется важнейшим и самому Киреевскому.

Вера порождает свою образованность, но *как именно* она это делает, по словам нашего философа? Не из себя одной, то есть не из одной умозрительной саморефлексии порождает вера свою

(соответственную своему коренному убеждению) философию, но «преодолевая в мыслящем сознании народа эту внешнюю образованность, из самого соприкосновения с нею произведет свою философию» (1, 235). Органичная для веросознания философская теория возникает, стало быть, в живом взаимном отношении с практикой народной жизни (подчеркнем: здесь однозначно *иноверной* или *безверной* по принципу практикой). И это справедливо в двух отношениях: верующее мышление приходит в соприкосновение с «мыслящим сознанием народа», то есть с тем именно самым стихийным любомудрствованием ученых, поэтов, техников и практиков разных сфер жизни, о котором как о существенной опоре живой цельности образуемой верой (или только наукой) народной жизни, по взгляду Киреевского, мы говорили выше, – то есть с мышлением «простецов», с одной стороны, – в этом мышлении простецов она должна преодолеть, то есть победить, то есть «снять», собственно, чуждую ей образованность. И, что самое неординарное для многих, – верующее мышление приходит в соприкосновение с самой (инородной и по принципу, казалось бы, ему безразличной или даже враждебной) заимствованной образованностью, – *из этого только соприкосновения*, из этого только деятельного преодоления (а не простого, скажем, теоретического и кабинетного отвержения) иноверной или безверной, но господствовавшей (допустим даже, только «прежде» господствовавшей) образованности верующее сознание и производит свою философию.

Причем у Киреевского такая закономерность не есть «праздный домysel» или «утопия», не есть вообще априорное утверждение, а есть результат осмысления процесса возникновения первой формы христианской философии. В ту пору, «когда христианство явилось посреди образованности языческой», и наука, и философия греков и римлян-язычников «обратилась в орудие христианского просвещения и, как подчиненное начало, вошла в состав философии христианской» (1, 235).

Не что иное, как именно это же самое, должно, по мысли Киреевского, произойти и в современном ему христианском мире. Но об этом – чуть ниже. Остановимся пока на том обстоятельстве, что для русского философа это положение есть именно обобщение истории христианского просвещения, есть общий вывод из фактов истории, а не просто произвольное пророчество о «долженствующем быть».

С этим положением соседствует у него другое, не менее примечательное: «Где есть вера и нет развития разумной образованности» (конечно, прежде всего: в смысле этой веры и в согласии с ее основным убеждением; ситуация разноречия веры и образованности рассматривается только впоследствии), «там и философии быть не может» (1, 234). Так, в Византии православнохристианская философия процветала только до тех пор, пока «внешнее просвещение продолжало жить на Востоке» (1, 235). Так, вероучение, символ которого запрещает всякую мирскую деятельность и постольку дискредитирует наружную образованность ума и воли как таковые, или только в одном каком-либо проявлении, исключает существование в сфере его влияния верующей философии – или живой и цельной практики той силы ума или воли личности, которую запрещает именем веры его догматика. Отсюда чрезмерно суровое, как могло бы показаться при известном его прочтении, суждение Киреевского: «в тех народах, которых умственная жизнь подлежала власти Римской церкви, самобытная философия была невозможна» (1, 210).

Первая форма христианской философии – верующее любознание писателей древней единой Церкви – отличалась той же живой и чуткой связью «личной особенности» богословских писателей отдельных христианских народов и местностей с «природной физиономией» самих народов и местностей, то есть с племенными особенностями мысли и нравов, с менталитетом народа поместной Церкви. В народах развивались различные стороны умственной жизни, и это же преобладание сохранялось в трудах богословов; разнообразие духовных путей к цели христианского совершенства умножало богатство Церкви в целом как образовательного начала, – пока, и только пока, это многообразие просвещалось «высшим сознанием» и поддерживалось общением с Церквями-сестрами и единством церковной традиции, т. е. Предания. «Различные пути вели к одной цели, пока стремящиеся по ним не уклонялись от общей цели» (1, 81). Единомыслие Церкви вселенской соединяло частные Церкви в согласие веры; этот «особый характер духовной деятельности» отдельной поместной Церкви только «увеличивал общее богатство и полноту духовной жизни всего христианства» (1, 82). Личная особенность поместной Церкви и любознание этой поместной Церкви также есть не что иное, как связь любознания этой Церкви с нравственной и умственной образованностью

вверенного ее попечению народа. Чрезмерное следование этой народной и местной ментальной или нравственной особенности относительно к единству общения и Предания, а значит, самобытно и уединенно развиваемая местная или национальная особенность в области духовного любомудрия, есть, однако, уже крайность и заблуждение: оно влечет за собою, по Киреевскому, бесконтрольное нарушение коренного равновесия и цельности философствующего самосознания в пользу одной какой-либо силы ума или сердца: так «особенность римской физиономии... только там увлекала в заблуждения, где ее излишеством нарушалось внутреннее равновесие духа» (1, 88): увлечение внешней связью силлогистического вывода в христианской философии у некоторых латинских отцов Церкви древнего периода (Тертуллиан, Августин Блаженный) Киреевский связывает именно с преобладающей в римской душе формальностью рационального самосознания, с «излишеством логической способности... ее отделенностью от других сил разума» (1, 88).

Поэтому стремление к цельности ума и бытия Киреевский хотя и называет «неотъемлемою принадлежностью христианского любомудрия» (1, 193), однако отмечает, что отпадение Запада оставило любомудрие цельности «преимущественно в Церкви православной» (там же). Поэтому следующая форма православного любомудрия характеризуется им как «духовная философия восточных Отцов Церкви, писавших после X века» (1, 100), – именно их философ чаще всего называет «восточными писателями». Эти богословы «сохраняли во всей чистоте и полноте учение существенно христианское» (1, 101–102), кроме того, им, по словам Киреевского, «всегда были вполне известны все писатели и учителя вселенской Церкви» (1, 102), то есть творцы православной философии, «философии христианства», предшествующего периода. Святые Отцы греческой Церкви, «держась постоянно в самом, так сказать, средоточии истинного убеждения, отсюда могли яснее видеть и законы ума человеческого, и путь, ведущий его к истинному знанию, и внешние признаки, и внутренние пружины его разнообразных уклонений» (там же). Цельность истины, как мы говорили уже в первой главе, может быть обретена только при существенной цельности разумной деятельности, при собирании ума в средоточии духа; поэтому живое знание может быть обретено только при нравственной чистоте и цельности всей жизни христианина.

Любомудрие византийских Отцов не только было, как отмечает Киреевский, духовным камертоном христианского мышления на Востоке Европы, – «учения Святых Отцов православной Церкви» были образовательным и воспитательным началом жизни «коренного русского ума», заложившего основу русского православного быта (1, 104); наставлением святоотеческой традиции деятельного любомудрия проникнуть и до сих пор (то есть до середины XIX в.) нравы и обычаи простого народа России (1, 105). Между тем с известного времени святоотеческая традиция перестала быть единственным и центральным образовательным началом русской жизни; «наука Запада сделалась еще другим источником нашего мышления» (2, 159); она образовала по себе умственную и нравственную жизнь высшего, так называемого образованного класса; убеждения переобразованного сословия и убеждения народа находятся в разногласии, или, во всяком случае, недостаточном соглашении. Но более того: в противоречие вступили не одни внутренние убеждения, но вся совокупность жизни, весь умственный, нравственный и наружный «быт» разных слоев общества. Это противоречие требует примирения в высшем принципе, воссоединения и исцеления, возвращения в прежнюю цельность жизни во Христе – при том, что, как признает философ Киреевский, заимствованная, завладевшая поверхностью русской жизни, образованность ума, воли и обихода по принципу противоречит «духу просвещения христианского» (1, 186).

Между тем, по диагнозу И.В.Киреевского, положение русского православного человека и народа в этом противоречии совершенно своеобразно: образованность, которая является в нем традиционной и которая восходит к всецелому образовательному действию чистого христианского учения на умственную и нравственную жизнь народа, – не выразилась в умственной и нравственной жизни народа со всей полнотой, с какой проявилась на Западе образованность латинская или рационалистически-протестантская; начала этой образованности не бросаются в глаза наблюдателя, их нужно «искать» и «найти». Исторические «бичи» в виде татар, поляков, венгров, немцев и иных захватчиков остановили образование русского народа (1, 84; ср.: 1, 181). Русская православная образованность еще не принесла ни цветов в умственной образованности, ни полного и спелого «плода» в жизни и нравственном быте (1, 181);

«коренные начала просвещения России не раскрылись в ее жизни до той очевидности, до какой развились начала западного просвещения в его истории... Россия... до настоящего времени могла... сберечь не полное и досказанное его выражение, но только одни, так сказать, намеки на его истинный смысл, одни его первые начала и их первые следы на уме и жизни русского человека» (1, 79). Итак, как формулирует в своей последней статье Киреевский, «мы... подчиняемся образованности Запада, ибо не имеем еще своей» (1, 228). Развитой православной образованности, в том числе развитого православного философского мирозерцания, еще «не имеем». Впрочем, как показывает статья в «Москвитянине» о философии, и нерелигиозное философствование определяется пока, по диагнозу Киреевского, веяниями европейской моды; философия наших гостиных пишется и одобряется в гостиных Германии – и нередко гостиных вчерашнего дня.

Здесь же следует, впрочем, обнадеживающая оговорка: мы только «до тех пор можем подчиняться» господствующей иноземной образованности, «покуда не сознаем ее односторонности» (1, 228). Разумное сознание существа образованности лица и народа есть, однако, по смыслу приведенного выше определения, не что иное, как философия, или любомудрие. Итак, диагноз Киреевского таков, что современное положение русской образованности в ее целом требует развития в России самобытной и последовательной православно-христианской философии.

«Господствующее направление» этой самобытной философской образованности православного мира, если развитие ее, осторожно формулирует Киреевский, «когда-нибудь возможно», должно определяться рассмотренной выше «особенностью православного мышления» (1, 234), то есть существенным для такого мышления двуединством предметной и духовно-организующей, собирающей всю совокупную деятельность сил ума и души в цельность бытия, работы разума в устремлении к жизненному освоению, опытному проживанию, высшей сверхразумной сущности (коренной действительности христианского опыта, как «живой истины»). Цель движения ума в этом опытном, целокупно-жизненном стремлении к восстановлению первозданной цельности личного бытия через причастность к живой истине христианства – обозначенное выше деятельное соглашение и соединение

сверхразумной сущности веры и свободной разумности естественной познавательной и нравственной силы в превышающее ум сверхразумно-разумное двуединство, в сознании «искомого края мысленной деятельности» (1, 171) или «конечного края ума» (1, 234), утверждение верующего разума истины как подлинного образовательного начала умственной жизни в православном обществе. Постольку такое мышление должно также «наполнить пустоту, которая разделяет два мира, требующих соединения» (1, 189). Это выражение означает здесь, следовательно, не только собственно метафизическое примирение веры и разума, но и культурное наполнение пустоты – недостающего и мучительного недоразвития умственной образованности «в духе народности русской», и потому именно развитие самобытной православной философии должно примирить также традиционную и привозную образованность, преодолеть культурно-общественное раздвоение русской жизни и мысли. Основание нового философского мышления в духе и смысле православного просвещения – это «корень древнерусской образованности» (1, 181), то есть учение и деятельный опыт отцов византийской и древнехристианской Церкви, живые и живительные истины, добытые молитвенно-аскетическим опытом отеческого православия, христиански цельным любознанием, образцы которого, как пишет Киреевский, мы имеем «в древних Святых Отцах и в великих духовных писаниях всех времен, не исключая и настоящего» (1, 247). Данные для развития новой «науки мышления», «нового самосознания ума» (1, 189) в истине отеческого православия – это, с одной стороны, любознание святых отцов Церкви, «зародыш... высшего философского начала» (1, 187), «живительный зародыш и светлый указатель пути» (1, 234). Но только с одной стороны, и именно только зародыш. Почему же?

Потому что, с другой стороны, данные для умственной работы по составлению этого нового христианского философского самосознания представляет «западное мышление, силою собственного развития дошедшее до сознания своей несостоятельности и требующее нового начала, которого еще не знает» (1, 187), «вся образованность западная» (1, 181), «весь смысл западной образованности» (1, 186–187), «науки Запада» (2, 163). Развитие нового верующего мышления, то есть собственно интеллектуальное дело русской христианской философии и всей совокупности право-

славного мышления в культуре и о культуре, состояло бы, по слову Киреевского, ни много ни мало как в «сознании всей образованности западной» (1, 181). В самом деле, чтобы в соответствии с раскрытым выше началом цельного мышления в духе православной истины веры поставить рациональную умственную и нравственную образованность на подобающее ей, пусть ограниченное и условное, но в этой условности совершенно законное и «объяснительное» место в совокупной образованности христианского человека и народа, чтобы подчинить выводы этой образованности (в крайнем развитии своем, в абсолютном самопревозношении безгранично развивающейся отвлеченной рациональности и чувственности, противоречащие основному началу христианского цельного и живого просвещения) «господствующему духу православнохристианского любомудрия» (1, 181), «господству православнохристианского убеждения» (1, 186–187), – для этого весь объем достижений этой западной образованности нужно вначале усвоить, понять и принять в свое самосознание, для этого науку и технические развития на Западе нужно изучить «не предположительно, а положительно». Чтобы освободить просвещение православной страны от «искажающих влияний постороннего просвещения» (1, 234), – это постороннее просвещение необходимо узнать в лицо.

Конечно, первое, что требуется по Киреевскому от деятеля нового православного любомудрия, – по возможности проникнуться смыслом живых истин святоотеческого учения и опыта; то есть речь идет об освоении европейской умственной и нравственной образованности, технических усовершенствований и художественного опыта – в духе и смысле православной святоотеческой традиции, а, например, не наоборот. Но если речь в самом деле идет об освоении хотя бы только спелых плодов этой образованности, о противопоставлении живых опытных истин православной аскетики «современному состоянию философии», – значит, задача состоит в том, чтобы мыслитель, воспитанный исконным отеческим православным опытом мысли и жизни, *не покидая этого опыта*, стал причастен также опыту «западного» мышления и «западного» искусства; только в этом случае он сможет действительно, а не декларативно, «сообразить в отношении к ним все вопросы современной образованности, все логические истины, добытые наукою, все плоды тысячелетних опытов разума среди его разносторонних

деятельностей; изо всех этих соображений вывести общие следствия, соответственные настоящим требованиям просвещения», – а именно такова, по Киреевскому, задача новой науки мышления, задача православнохристианской философии в современном ему обществе (1, 236). Задача состоит не в том, чтобы освоенной в оригинале философией Гегеля оправдывать истину православного христианства, которая, как живая истина, в этой интеллектуальной услуге собственно не нуждается, – но в том, чтобы освоить спекулятивный опыт Гегеля, его проблемы и решения в свете этой живой истины и в соотношении с сознанием этой живой истины. Но для этого, как минимум, Гегеля необходимо узнать не с чужих рассказов и не по верхам. Понятно поэтому, что «не для всех доступны занятия любомудрием» (1, 194) в этом специальном смысле христианского философствования в культуре. Православное любомудрие в этом смысле требует огромной интеллектуальной работы, и только после ее совершения или по мере ее совершения дает свои столь замечательные плоды: уничтожает «болезненное противоречие между умом и верою, между внутренними убеждениями и внешнею жизнью» (1, 187).

Этой работы ума и сердца не требует и весьма упрощает интеллектуальную задачу национальной христианской философской школы взгляд, согласно которому новой философии православному человеку собственно не нужно, потому что у него есть философия святых отцов православного Востока, которую следует просто применить к современному состоянию образованности, к современному нравственному состоянию и нравственным запросам человека. Между тем Киреевский именно говорит, что от нового православного любомудрия требуется «простое развитие» любомудрия святоотеческого, – но требуется совершенно категорически. Киреевский считает взгляд, будто в творениях отцов есть готовая на всякое время христианская философия, не требующая собственных умозрительных усилий христиан иной эпохи, «крайне ошибочным» (1, 188), – он убежден, что возобновление в новейших условиях святоотеческого любомудрия в том виде, в каком оно существовало в их время, «невозможно» (1, 234).

Ибо если философия вообще есть мыслительное развитие отношения веры к современной образованности народа, – как это показывает Киреевский в различных местах своих статей, – то

святоотеческое христианское умозрение соответствовало «и вопросам своего времени, и той образованности, среди которой» развивалось (1, 235–236), историческому уровню развития науки и насущным проблемам и бедам нравственной жизни, которые ныне уже не те (1, 237). Конкретнее, целое византийской частной и общественной образованности было устроено так, что «вопросы современной образованности не могли иметь характера общественного, потому и философия должна была ограничиться развитием внутренней, созерцательной жизни» (1, 238–239); в объем христианского любомудрия святоотеческой поры не входили вопросы истории («интерес исторический» (1, 239)), «внешняя жизнь человека и законы развития отношений семейных, гражданских, общественных и государственных» (там же); эта сторона христианской философии не получила «научообразного вывода», «полноты наружного развития» (там же)¹⁶. Нравственное богословие и вопросы этики чисто и глубоко, вполне последовательно и ясно раскрывались «в одиноких умозрениях монастырей», не замутняясь «временными мирскими влияниями». Но мирская этика и общественная философия не были развернуты в этом любомудрии с той полнотой, какой «требовало бы от них другое время и другое состояние внешней образованности» (1, 236). Итак: «Развитие новых сторон научнообразной и общественной образованности требует и соответственного им нового развития философии» (1, 236). Поэтому речь и идет о новом и соответственном современному состоянию ума и нравов развитии христианского философского мышления *на почве* святоотеческого опыта, но без малейшего желания этим опытом *ограничиться*.

Нужно сразу же уточнить, что речь, по Киреевскому, должна идти именно и только о развитии *философии*; об умозрительном, философском, собственно интеллектуальном развитии любому-

¹⁶ На Западе Европы она его получила; западное (латинское) христианское умозрение от самых средних веков заострено этически и социально – по Киреевскому, еще римляне-христиане первых веков особо интересовались «стороною практической деятельности» (1, 81), то есть этикой жизни. Вопрос в том, *с каких позиций* интересовались; Киреевский утверждает, что коренное любомудрие цельности бытия на Западе было утрачено; следовательно, для православного не может идти речи о простом заимствовании латински-христианской социальной этики и общественной философии; но все равно она составляет для него ценный интеллектуально-духовный опыт, и он и в этом случае может (или даже должен) *узнать дело*, пусть и не принимая *выводов* дела.

дрия святых отцов, – но ни в коем случае не о догматическом, богословском развитии их учения. Ибо мы видели выше, что Киреевский категорически настаивает на неприкосновенности сверхразумной истины веры Откровения, «вечных и незыблемых истин Откровения» (1, 229); так же точно именно в неизменном и неумаленном сохранении «учения существенно христианского» видит философ «достоинство» и «особенность» святых отцов византийской эпохи (1, 101). В этом сверхразумном по существу, с точки зрения нашего философа, и не может быть развития. Святоотеческое любомудрие есть «зародыш будущей философии», «светлый указатель пути», – но «нуждающийся еще в развитии и не составляющий самой науки философии» (1, 187). Святоотеческий опыт деятельного любомудрия указывает мыслящему христианину *путь*, – но *идти* по пути и жить этим опытом он должен сам.

Итак, новая христианская философия в современной Киреевскому России *необходима*, ибо требуется всей совокупностью общественной образованности народа; она в России *возможна*, и именно теперь, потому что только теперь образованность Запада развилась до полноты самосознания своих начал – и одновременно ограниченности и недостаточности этих начал; а также потому, что Россия еще не утратила трех залогов христианской цельности бытия: православной веры, «памяти... прежней истории» народа и «уцелевших следов прежней внутренней цельности его существования, сохранившихся в обычном и естественном строении его духа» (1, 188); святоотеческое любомудрие цельности составляет зародыш и искру этой новой христианской философии, «новой науки мышления», но искру, требующую развития и умножения в самостоятельной работе мысли и сердца.

В связи с этим остается обратить внимание на два вопроса: *кто* и *каким методом* должен, по Киреевскому, разрабатывать «новую науку мышления», требуемую христианскую философию.

Во-первых, отмечает философ, это христианское любомудрие не может быть делом гениального одиночки, делом какого-нибудь нового «отца церкви». «Напротив, гениальность, предполагающая непременно оригинальность, могла бы даже повредить полноте истины» (1, 187); ибо православный, пишет философ Киреевский, никогда не искал и не ищет «выставить свою самородную особенность как какое-то достоинство, но все честолюбие частных лиц»

есть стремление «быть правильным выражением основного духа общества» (1, 117). Оригинальный же и настаивающий на своей оригинальности и новизне философ рискует нарушить цельность познания именно тем, что примется настаивать на результатах своей логической работы ума, как бы на новом превосходящем ум откровении; примется не философствовать, а пророчествовать, да еще, того гляди, станет оправдывать этот профессиональный грех «каким-нибудь хитрым рассуждением, придавая наружный вид правильности своему внутреннему заблуждению» (1, 120), – и тем самым, по Киреевскому, поведет себя существенно не по-русски, а на западный манер. Итак, христианская философия – дело не единоличного, но общего творчества, *общее дело* (как и говорит наш философ: «Развитие этого мышления должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих...») (1, 187)). Чтобы заниматься любомудрием, человек должен быть знаком с его духовной основой в святоотеческом опыте и с его предметной основой в развитой умственной и нравственной образованности; со святыми отцами – и с наукой, философией, литературой и искусством, техническим развитием и гражданскими улучшениями *на Западе и у себя дома*. Знание и понимание святоотеческой философии, как уже говорилось выше, возможно только опытное, – поэтому христианскому философу необходим опыт цельной веры; следовательно, это должен быть как минимум *православно-верующий образованный* человек. Это не может быть человек, равно хорошо знакомый со всеми отраслями образованности: при всей полноте даже университетского образования оно тоже дает известный основной профиль и специализацию; у образованного человека всегда есть «главное дело», которое он и должен досконально и опытно изучить. Это не непременно философ «по специальности», но этого и не требуется: никакой философ-специалист не может охватить всего разнообразия подлежащего умственной переработке материала, одинаково живо знать, например, сельское хозяйство и воздухоплавание, право и историю богословия.

Христианское любомудрие в таком случае должно быть «общим делом всех людей верующих и мыслящих, знакомых с писаниями Святых Отцов и с западною образованностию» (1, 187); «совокупною деятельностью людей единомысленных» (1, 236). Какого рода это единомыслие? Это не отвлеченное, догматиче-

ское, единомыслие приверженцев, например, одной системы любомудрия; но это единство цели и стремления к цели: философия должна явиться «из живого взаимодействия убеждений, разнообразно, но единомысленно стремящихся к одной цели» (там же). Живое взаимодействие убеждений исключает насильственные поползновения убедить, например, все сообщество философов и мыслящих в единой пророческой правоте одного из «стремящихся» или стремившихся к цели мыслителей; общее дело христианской мысли есть не воинский строй, а единство многих во имя высшего (опять иерархическое многоединство!). «Ибо все, что есть существенного в душе человека, вырастает в нем только общественно» (там же). Эта совокупная умственная деятельность должна совершаться так, чтобы при этом вера каждого деятеля на этой ниве приходила в действительное «столкновение с вопросами окружающей образованности; ибо только из действительных отношений к существенности загораются те мысли, которые освещают ум и согревают душу» (там же). Общее дело нового любомудрия должно совершаться, следовательно, в живом общении с жизнью национальной образованности во всех ее проявлениях, а не в некоторой «башне из слоновой кости» для элиты или «интеллектуалов». Ибо то, что должно родиться в результате этих умственных усилий, есть православное просвещение и православная культура *народа* (а, положим, не одних только причастных «правильному» опыту «подвижников духа»); философия имеет действенный, то есть культурный смысл, если говорит *живое слово обществу на языке этого общества*, – пусть даже знает, что говорит это слово *не от себя*: «Философия, которая не хочет оставаться в книге и стоять на полке, но должна перейти в живое убеждение, – должна также и развиваться из живого взаимодействия убеждений...» (1, 236). Чтобы осветить ум и согреть душу, литератор должен знать, что эту «душу» беспокоит и радуется; что она читает и какое кино смотрит, и т. п.

Итак, общее дело христианской философии, по Киреевскому, есть, вообще говоря, дело всех православно верующих образованных людей, совокупно стремящихся к цели христианского самосознания, сознания личной – и поэтому также общественной – цельной действительности, «существенности». «Задача – разработывание общественного самосознания» (1, 189). Образованный класс, имеющий такое назначение «в общественном составе» (то

есть аналог «ученых» в популярной философии Фихте), явно не тождествен в представлении Киреевского цеху «профессиональных философов» (как не совпадает и с духовным сословием). До сих пор, говорит философ, этот класс проникнут «западными понятиями», но дело в том, чтобы он понял односторонность «западного» (читай: латински-рационалистического) развития ума и жизни; то есть последовательно осознал обозначенную выше необходимость, возможность и духовное основание того нового философского начала на вечном (ибо вечно *живом*) основании, которое хранится в учении православной Церкви. Тогда, «вырвавшись из-под гнета рассудочных систем европейского любомудрия, русский образованный человек в глубине особенного, недоступного для западных понятий, живого, цельного умозрения Святых Отцов Церкви найдет самые полные ответы на те именно вопросы ума и сердца, которые всего более тревожат душу, обманутую последними результатами западного самосознания» (1, 125).

В свете сказанного и процитированного выше приходится, правда, уточнить в этом нередко вспоминаемом исследователями и историками суждении И.В.Киреевского один немаловажный момент: образованный человек, чтобы сделаться любомудром в истинном смысле, должен, по взгляду Киреевского, освободиться от *гнета* систем европейской философии, но *не от самих систем* (то есть не может уволить сам себя от изучения этих систем), и не вправе отгородиться монастырской стеной от плодов европейского искусства и литературы, от западных общественных и нравственных идей; это не значит, как говорилось, что он должен безоглядно прилепляться к ним, он безусловно должен подчинить их высшей образованности и постольку поставить на подобающее место, – но ведь, чтобы поставить нечто на место, нужно взять это в руки.

С этим связан последний вопрос о христианской философии в ее целом, взгляд на который Киреевского, как мы его понимаем, мы хотели бы осветить в заключение этой главы. Это вопрос о методе или образе действия «новой науки мышления» в его представлении.

Это тот самый вопрос об *особом* методе мышления, который мы упоминали уже выше. В самом деле, Киреевский в одном из «Отрывков» пишет: «И во всяком случае способ мышления разума верующего будет отличен от разума, ищущего убеждения или опирающегося на убеждение отвлеченное» (1, 190). Стандартное

понимание этого места таково, что верующий разум в качестве органа философии и науки должен мыслить не рассудочно-логически, а каким-то иным способом, – интуитивно, например; что *познавательный* метод и орудие православно-христианского философа должен быть чужд правилам логического вывода, установленным для формального рассудка Аристотелем, – на том основании, что это, видите ли, высший, верующий разум. Это толкование находит, как может казаться, свое подкрепление в том, как часто и как сурово осуждал Киреевский засилье рационализма и силлогистически действующей схоластической учености в латинском христианстве, где «логическое развитие... задавило христианское» (1, 38); любовь западных отцов и средневековых схоластов к «логическому сцеплению истин» (1, 88), вообще «римскую отрешенную рассудочность» (1, 89) в стихиях западной образованности; «отвлеченные тонкости, логически сплетенные из голорассудочных понятий» (1, 95). Оценка Киреевским отца формальной логики Аристотеля, как кажется, служит аргументом в пользу этого нелестного для русского философа (как философа) вывода¹⁷. Иррационалистическое или «антирационалистическое» прочтение метода искомой христианской мысли у Киреевского напрашивается, казалось бы, само собою.

И однако, как бы ни казалось оно естественным, – мы не можем разделить такого прочтения. Первое, что заставляет в нем усомниться, это замечание христианского философа Киреевского о Шеллинге как христианском философе: «Шеллингова христианская философия явилась и не христианскою, и не философией: от христианства отличалась она самыми главными догматами, от философии – самым способом познания» (1, 246). Самое важное здесь последнее: *способ познания* христианской философии не должен, как следует из этого критического упрека Шеллингу, отличаться от способа познания традиционной, в том числе немецкой, философии. Вспомним замеченное нами прежде суждение Киреевского о том, что философский разум, сознавая свою ограниченность, мог бы развиваться даже и внутри нее и, приняв дру-

¹⁷ Об этой оценке подробнее см.: *Судаков А.К.* Аристотель как выразитель и погубитель духа язычества: И.В.Киреевский о классической греческой мысли // *Философия и этика: Сб. научн. тр. К 70-летию акад. А.А.Гусейнова.* М., 2009. С. 248–261.

гое направление, прийти однако к высшей полноте знания (1, 240); ибо разум новейшей философии «не смешивает себя с логическим рассудком, заключающимся в формальном сцеплении понятий и движущимся посредством силлогистических выводов и доказательств», но выводит свое знание «из самого корня самосознания» (1, 241), обращен или, точнее, *желает* быть обращенным к живой и конкретной сущности (действительности) самого предмета, а не ограничивается рассудочно-отвлеченным мнением о нем. При этом разум новейшей философии дошел уже до требования, в пополнение себе, «другого мышления, не предположительно, а положительно сознающего и стоящего... выше логического саморазвития» (1, 242), ибо открывающего самосушью живую действительность конкретно-личного бытия. Следовательно, если это восполнение действительно совершается, если разум восходит на другую и высшую степень своей деятельности и предстает как верующий разум, то первое условие такой его деятельности состоит в том, «чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности» (дополним здесь, во избежание интуитивистских толкований, из «Ответа Хомякову»: «в виде формальной отвлеченности и отвлеченной чувственности» (1, 36)) «за единственный орган разума истины» (1, 231), и видел в себе «одно из орудий, которым познается истина, а не единственное орудие познания» (1, 240). Вследствие такого искреннего самоограничения разум любомудрия может обратиться «к высшей полноте знания», источник и живые содержания которой он принужден при этом признавать сверхразумными и которой поэтому не может обнять своими силами, но в которой способен «верно и объяснительно» определить момент разумной связности и единства. Ибо живая сущность Божества, как и живая сущность человеческой личности, свободного разумного деятеля, не абстрактно сверхразумна, но сверхразумно-рациональна.

Разум восходит на другую жизненную (опытную) степень деятельности, на которой (не своими отвлеченными силами, но даром высшей сущности) достигает посильного ему приближения к высшей полноте знания; он достигает приближения к высшей полноте знания, потому что переходит на другую степень *целокупно-жизненного опыта*, существования. Пока разум философии пребывает в мнении, что восхождение от абстракций рас-

судочности к конкретной разумности есть *сугубо познавательное*, «спекулятивное» или «интуитивное» восхождение, то есть что это *всецело его собственное восхождение*, прометеев поход собственными силами, – он есть в сущности рассудок, фанатизм утонченной абстракции, и для него в этом качестве «существенное вообще недоступно». Постольку он и не верует, не испытывает нужды в искуплении, исцелении, преображении и возвышении, а говорящих ему о преображении ума называет «мистиками», или хуже того. Если же он в этом своем качестве и говорит о целостном познании, то понимает обыкновенно только спекулятивную медитацию, которая пытается осуществить восхождение «к самим вещам» тоже сугубо познавательным способом. В доступном ему познании он не ошибается, он превышает свои полномочия только в целожизненном истолковании своего познания: так слепец в индийской притче ошибается собственно только, когда судит, что «хобот – это слон». Вот почему христианский философ Киреевский мог условно одобрить итог кантовской критики познания: «...из самых законов чистого разума вывел неоспоримое доказательство, что для чистого разума никаких доказательств о высших истинах не существует...

Отсюда, может быть, оставался один шаг до правды, но западный мир тогда еще не созрел для нее» (1, 98).

Возвышение разума к истине есть возвышение опытное, или целокупно-жизненное, возвышение не рассудка, но «экзистенции», способа существования, образа бытия. Чтобы быть достойным сущности, нужно стремиться быть существенным самому: «для цельной истины нужна цельность разума» (1, 232), «внутренняя цельность ума» (1, 208). *Способ мышления* разума изменяется там, где изменяется образ его бытия, его существенный верховный опыт, состав жизни и мера ее цельности; теперь, если даже способ познания разума останется прежним, изменится (не познавательное, но сердечное, жизненное) значение этого познания. Латинское умозрение не дает возможности разуму «собраться в свою отдельную цельность» и действовать полно и свободно, говорит Киреевский; протестантское умозрение дало разуму, в том числе философскому, достичь «полного развития в своей отделенности» (1, 228), но эта отделенность перешла здесь в абсолютизацию рассудочности под именем разумности. Православная христианская философия, по Киреевскому, не может, как мы видели,

всерьез опасаться этого свободного и полного развития разума философии в завершённую цельность, если при этом философский разум не отвергает во имя этой части действительной цельности ума и соединяется самой жизнью, всяким актом своей главной деятельности, с этой исповедуемой сердцем *высшей его* существенностью. Но в этом случае разум философии изменяет направление и получает, вместо абстрактных понятий рассудка и чувственной непосредственности внешних восприятий, иные данные. В этих данных, по Киреевскому, и состоит отличие «способа мышления разума верующего». Продолжим цитату о его особенности: «...Особенность эту, кроме твердости коренной истины, будут составлять те данные, которые разум получит от Святых мыслителей, просвещённых высшим зрением, и то стремление к внутренней цельности, которое не позволяет уму принять истину мертвую за живую» (1, 190), вместе со строгим совестным различием сверхразумной истины откровения Бога живого от истины человеческого или общественного мнения, или духа времени. Таким образом, там, где отвлечённый рассудок рационалистической или интуитивистической философии действует сам от себя и потому в последовательном развитии ни за кем, кроме себя, познавательных прав признавать не желает, там стремящийся к цельности разум верующей философии в смысле Киреевского желает действовать из сердечного средоточия, «из истока», из живой существенности личного бытия, – но в этой существенности не может признать себя одиноким, открывает существенно-личное отношение к Богу и к людям рядом с собой. Разум верующего любознательности философствует обычными методическими средствами, но делает это в непрестанном сознании своего предстояния Божественной личности, в непрестанном сознании своего живого отношения к Богу, – а потому и в сознании ничтожества своих методических средств – перед живой истиной. Это то «сознание о живой личности Божества и о ее живых отношениях к личности человека», которое, по Киреевскому, «невместимо» «рациональному мышлению» (1, 192). Но именно это сознание, которое, как живое сознание, есть уже некое иное бытие (иной опыт жизни), – а не отсутствие рациональности или отказ развивать таковую, – отличает верующее мышление в смысле И.В.Киреевского от отвлеченно-рационального.

ГЛАВА 3. «ВРЕМЕННОЕ ДОЛЖНО СЛУЖИТЬ ВЕЧНОМУ...» ВЗГЛЯД И.В.КИРЕЕВСКОГО НА СООТНОШЕНИЕ ЦЕРКВИ, ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА

От общих религиозно-философских начал мирозерцания И.В.Киреевского обратимся к его пониманию церковно-общественных и церковно-государственных отношений. Дело в том, что, как мы полагаем, эта тема может служить ключом к основным смыслам и направлению общественной философии и философии истории Киреевского, в ее отношении к современным и позднейшим учениям. И «ключом разума» она может быть потому, что в ней проявляется основной характер метафизики жизни Киреевского, – сверхразумное иерархическое двуединство начал, – и это же двуединство проходит затем через все историческое воззрение философа, как лейтмотив музыкальной пьесы. Видение западного общества и критика его, понимание русской общественности в ее здоровом и расколоте состоянии, мысли философа о будущем России и Европы – все разделы исторического воззрения определены этим философским представлением о взаимоотношениях духовного и телесного в социальной жизни, об отношениях Церкви и государственных форм.

Сама же идея церковно-государственных отношений рождается у Киреевского из того, что можно назвать его этикой.

1. Этика цельного характера. Вера и нравственность лица и народа

В первой главе мы говорили уже о существенности нравственного начала, начала воли и любви, в философии Киреевского: отвлеченное логическое разумение истины, – даже логически и предметно верное разумение, – не заключает в себе «существенности», и не дает познания живой истины, – для отвлеченного знания существенность разлагается на привычные ему определения; только с присоединением нравственного элемента, воли и любви сердца, к этому отвлеченному познанию, с прибавлением «господствующей любви... сердца», а в сфере умозрения – «самостоятельного и неуклонного созерцания мира внутреннего и нравственного», – только с нравственным восполнением отвлеченной связности познания в познании появляется жизнь, и только «чистая цельная жизнь», по Киреевскому, может быть ручательством за цельность разумной деятельности. Только внутренне собранное и искренно стремящееся к цельности сознание обретает истину; но не вследствие наружной правильности связи своих понятий об истинном, а единственно благодаря реальности присутствия самой истины в глубине «сокровенного сердца человека», благодаря тому, что орган высшего разумения, служащий к разумению истины вообще, сделался достойным действительности самого единственно существующего – нравственной личности человека в ее духовном предстоянии божественной Личности. В свою очередь, сама «чистая цельная жизнь» утверждается только коренным религиозным отношением личности, получает от нее «высшую жизненность», завершенность, полноту и смысл, – то есть характер и направление.

Нравственную подлинность имеет, следовательно, по Киреевскому, только жизнь в «истине существенной», только нравственная личность, просвещенная высшим сознанием веры: «только в Божественной истине может быть живительная сила» (1, 164). Вне истины, основанной на убеждении истинной веры, может быть только «слепая», и потому стихийная, и потому в самом корне ложная жизнь. «Та жизнь слепая, которая нейдет по убеждениям», а руководится стихийными стремлениями минуты (там же). Коренные убеждения веры хотя и могут разногласить с поступками человека в ту или другую сторону, – но такое разногласие есть

признак «недостатка внутренней цельности» в самих убеждениях. Этот недостаток цельности, внутреннее противоречие правил поведения исключает возможность нравственного достоинства личности – за отсутствием собственно личности, единообразного правила действий, твердого нравственного характера человека. Именно это «единство сознания» (1, 164), единство характера и «основного побуждения» определяет «всю совокупность его внутреннего бытия» (1, 165). Нравственное качество поступка заключено не в нем самом, но в намерении; однако нравственное качество самого намерения не остается в сфере чистого минутного произвола, но определяется отношением намерения к цельности нравственного характера, «ко всей цельности самосознания» (1, 165).

Нравственная цельность личности не есть, однако, по Киреевскому, совокупность личных «добродетелей», как не есть она и отвлеченная способность к «высоким и прекрасным» поступкам. Русский философ (вслед за Кантом) сомневается в действительности таких безусловно и безотносительно положительных качеств человеческого сердца: не существует «качеств в человеческом сердце, которые бы были безусловно добродетельны» (1, 165). Твердость воли, бескорыстная приверженность другу, самопожертвование, верность слову, – все сердечные добродетели лица получают свое нравственное значение не от субъективной оценки их самих по себе, – все они условны и соотносительны – соотносительны нравственному характеру лица, своей связи с этим корнем и основанием личного бытия. Достоинство личности, как и достоинство отдельно взятого намерения личности, одинаково имеют своей основой цельность нравственного характера.

Этот характер, коренное побуждение сердца, слагается «из любви и убеждения» (1, 165), и ложность убеждения делает сомнительной нравственную чистоту направляемой им любви. Поэтому нравственное лицо не может уже оцениваться, так сказать, по частям, как случайное сочетание положительных и отрицательных качеств, но лишь как «живая цельность самобытности» (1, 165), как живое единство направляемых и организуемых высшим убеждением (верой) личных сил.

Таким образом, в личности между основным нравственно-религиозным убеждением и совокупностью личных сил смыкается «цельный круг нравственных убеждений» (1, 166). Именно этот

сомкнутый круг убеждений и есть вера, как практическая сила, как образовательное начало и источник смысла жизни человека. «Человек – это его вера» – именно не в смысле катехизисного, логического, понятийного (умом) исповедания, но в смысле веры как основного побуждения к «делам», как пронизанности личных сил коренным жизненным убеждением. Киреевский не соглашается называть «верой» только это понятийное исповедание, умственное «мнение», которое может находиться и в состоянии неопределенности (неведения), противоречия (внутреннего разногласия), то есть в состоянии неразвитости, не-образованности, даже у человека, жизненная, цельно-сердечная вера которого вполне определилась.

Между тем, по Киреевскому, духовная и жизненная вера человека (как и народа) определяется его коренным религиозным убеждением – или, у человека (или народа), религиозное убеждение которого под влиянием несчастных жизненных или исторических обстоятельств пошатнулось и упало, – тем коренным нравственно-умственным убеждением, которое у него замещает прежнюю веру: «не только вера человека, но и существенный смысл его нравственности будут совершенно различны при различии того исповедания, к которому он принадлежит» (1, 166).

Но если в отдельном человеке разногласие коренного убеждения и действительной нравственности поведения может зависеть от случайностей и может при известных условиях не оказать влияния на направление и смысл его действий, – то в народе, в собирательной личности этого уже не может быть, и здесь «соотношение догматов и нравственных стремлений – существенно» (1, 167). Если же различны «общие выводы каждого исповедания, ...философские и нравственные» (1, 167), то различны будут и основания духовной и душевной жизни в обществах, где господствуют различные исповедания.

Именно этим различием обусловлено, по Киреевскому, различие нравов и обычаев: «нравы и обычаи народа... происходят из его убеждений веры» (3, 208), и то же самое верно для всех общественных отношений народа. «Одинаковая вера требует одинаковых нравов, одинаковой системы всех отношений – семейных и общественных» (3, 198). Во всяком случае, господствующая вера народа определяет высшую нравственность этого народа. Единomyслие в

убеждении веры необходимо влечет за собою единообразие в деятельности. Но господствующая вера народа определяет его высшую нравственность, его семейные и иные общежительные понятия не только на правах бытийно высшего начала, но и по праву начала культурно-образовательного: господствующая вера народа воспитывает народ в определенных нравственных и семейных и общественных убеждениях, каждый отдельный верующий член народа связан с целым обществом единоверцев, и это общество образует его в духе начал своей веры. Все важное и существенное в человеке образуется в нем общественно; развитие «личности человеческой зависит от личности народной» (1, 167). Не составляет исключения и образование сердечных, нравственных убеждений лица; сердце воспитывается на сочувствии с другими людьми (там же). Поэтому даже человек, не «знающий» догматического содержания своей веры, не придающий ему существенного значения и потому не замечающий связи между формулой исповедания и живой действительностью нравственной жизни, – верующий «бессознательно», не в смысле жизни по вере, а только в смысле «принятия на веру», – не может уклониться от реального воздействия особенности его верования на его нравственный характер, на смысл и направление его жизни, хотя бы эта связь и влияние совершалась здесь бессознательно и опосредованно. А именно, даже такой человек остается связан с обществом своих единоверцев; это общество имеет непременно определенный образ мыслей, имеет «духовных и нравственных руководителей» (1, 168). Эти руководители, духовная элита общества, – сознательно относятся к догматическому содержанию народной веры, к которому масса народа может относиться бессознательно и стихийно. Если элита пользуется нравственным влиянием, а не только церемониальным почетом, то внутренний смысл ее совокупных убеждений составляет «нравственный воздух» общества. И потому стремления и любовь сердца даже того человека, который не осознает всего содержания и всех следствий догматов коренной народной веры, будут определяться именно этим содержанием, прошедшим через самосознание духовной элиты общества (1, 168).

Итак, характер господствующих нравов и убеждений в нравственной области, – так же, как характер господствующей в обществе философской, богословской и научной образованности, – су-

шественно обусловлен характером господствующей веры. Так что «вера народа имеет... тесное соединение с его нравами и обычаями» (3, 206); обуславливает, в здоровом обществе, единообразие нравственных понятий, единство семейных и общественных отношений, – всю совокупность внешних связей народной жизни, то есть его внешней, рационально опосредованной, нравственной образованности, – стиль и «музыку» отношений человека к обществу в известной культуре:

«Если бы лютеране, латинцы, кальвинисты и англиканцы устроили – каждый – свою жизнь совершенно последовательно своим убеждениям, то неужели каждое общество не имело бы своих особенных нравов и обычаев, сообразных особенности своих убеждений?

Ото всех от них отличалось бы общество православное, то есть, разумеется, согласное с своим основным учением¹⁸» (3, 206).

2. Церковь и государство в их общем отношении

Киреевский считает большим теоретическим недостатком об-суждающих тему Церкви и государства отсутствие у них «твердых, определенных, ясно согласных» «основных начал» (3, 205). Постольку сам он рассуждает, исходя из заранее установленного понятия Церкви и государства. Если принять два метода рассуждения, – философский и исторический, – один из которых «должен служить поверкою другому» (1, 35), – сам он идет в своем обсуждении проблемы философским путем, исходя из общих начал и аспектов изучаемого целого, а не из исторических результатов их взаимного действия.

Киреевский предполагает, что живая действительность нравственного мира, пресловутый «нравственный миропорядок» как таковой составляется из «совокупности частных волей» (1, 222),

¹⁸ Оговорка о согласии с убеждением очень важна: в ней скрыто то ограничение культурного идеала Киреевского, которое остается обычно незаметным и для критиков, и для ревностных паче разума сторонников «славянофильства», из-за чего последние и отождествляют этот идеал с допетровской или «доивановской» Русью.

есть живое и цельное единство личностей в их существенном отношении между собою и с Богом. Нравственная действительность просвещаемого свыше общества – то общее, что есть, в частности, у Церкви с государством. «Церковью» философ называет организацию, обращенную к высшей религиозной сущности человеческой жизни, имеющую своим смыслом высшее просвещение и деятельное соединение людей с живым Богом. Государство же обращено к земному, условному, собственно человеческому (интерсубъективному, как теперь говорят философы) измерению человеческой жизни, оно имеет своим смыслом обеспечение потребностей людей, возникающих в собственно человеческом общежитии, и занято гарантиями единства и общепольности этого земного общежития. Церковь есть форма организации жизни личности и народа в ее вертикальном аспекте, в отношении к Богу; государство есть форма организации жизни личности и народа в ее горизонтальном, межлично-нравственном, аспекте. «Государство есть устройство общества, имеющее целью жизнь земную, временную. Церковь есть устройство того же общества, имеющее целью жизнь небесную, вечную» (3, 201).

Церковь и государство поэтому суть два измерения одного общественного «тела», – но живого и *одушевленного* тела. Это два аспекта жизни единого общества; но чтобы это общество было *живым*, Церковь и государство в нем должны находиться в определенном и устойчивом друг к другу отношении.

Не только характер государственности народа, но прежде всего именно отношение государственности народа к Церкви существенно определяется, по Киреевскому, характером господствующей в народе веры. Соответственно, отношение Церкви к государству в православном, латинском, протестантском обществе будет существенно различным. Особым будет оно и в обществе вообще неверующих, и в обществе язычников.

Это отношение Церкви к государству в живом общественном целом (если так можно выразиться, духовная конституция общественного организма), возможно, прежде всего, двоякое. Либо в обществе господствует убеждение, что религиозно-нравственное измерение жизни есть существенное в ней. Либо в обществе господствует убеждение, что религиозно-нравственное измерение вторично относительно «нравственной горизонтали» – или во-

обще ничтожно по сравнению с вещественными нуждами и интересами «возможно большего числа людей». Либо в обществе господствует убеждение веры (в Божественный миропорядок), либо же – убеждение неверия (ни во что, кроме порядка частных сил индивидов и их «масс»); иначе говоря, убеждение в *существенности* религиозного отношения в личности и народе – или вера в их конечную *несущественность*. «Для верующего отношение к Богу и Его святой Церкви есть самое существенное на земле, отношение же к государству есть уже второстепенное и случайное» (3, 200). Для неверующего или сугубо теоретически верующего человека дело обстоит наоборот: отношение к государству есть существенность и истина человеческой жизни, формы же выражения отношения к Богу действительны, как выражался Аристотель, «привходящим образом», суть некоторая надстройка общественной жизни, и потому в своем качестве надстройки должны быть всецело подчинены целям мирского порядка этой жизни, а для этого, желательно, должны состоять также в управлении государством и под его контролем. Третьего не дано: «государство совершенно безотносительное к Церкви... невозможно» (3, 197). Отношение религиозной вертикали и нравственно-общественной горизонтали цельной личности, будь то человека или народа, может перестать существовать *как отношение* только в одном случае: если один из членов отношения всецело подчинит себе другой, отказывая ему теоретически и практически в самом праве на самобытное существование и свободное развитие. Однако если «общество понимает свою жизнь так, что в ней временное должно служить вечному, то и государственное устройство этого общества должно служить Церкви» (3, 201).

Рассуждения Киреевского о Церкви и государстве, как двух измерениях цельной общественной жизни (человека, народа и человечества), исходят из предпосылки, что эти две стороны живой и цельной общественности и личности равно действительны в ней, – именно что не могут и не должны быть подавлены или отменены одна другой, – и в то же время не равно для нее существенны.

Поэтому верующий должен признать нормальным такое отношение между ними, когда Церковь, как устройство жизни в свете вечности и в свете Божественной истины, не *подчиняется* государству, организму материальной целесообразности, – и не состоит

с ним в отношениях абстрактного равноправия (то есть не *терпит* его только рядом с собою), но прямо *господствует* над ним: «Очевидно, что все законы истины должны нарушаться, когда существенное будет подчиняться случайному или будет признаваться на одинаких правах с ним, а не будет господствовать над ним» (3, 200). В живой действительности личности и народа отношение к Богу и Церкви, и отношение к земному государству и его главе, существуют не в равенстве, а в *иерархическом единстве*: оба действительны и необходимы, но не равно существенны. Оба отношения действительны потому, что по-своему целесообразны; только в одном случае эти цели суть цели Бога в мире, в другом – цели земной и временной жизни; поскольку же сами эти измерения цельной личности и общественности относятся друг к другу как существенное (религиозная действительность) и второстепенное (хотя равно действительное), то отношение господства можно понять так, что цели существенного отношения образованности и общественного устройства, существующего ради этого существенного отношения, должны быть *высшими целями* не только *духовного устройства в государстве*, но и самого *государства*. Выражение «господство Церкви над государством» означает, по Киреевскому, именно и только это – однако не меньше этого. Государство должно «согласоваться с церковью», это значит, что оно должно «поставить себе главной задачей своего существования – беспрестанно более и более проникаться духом Церкви и не только не смотреть на Церковь как на средство к своему удобнейшему существованию, но, напротив, в своем существовании видеть только средство для полнейшего и удобнейшего водворения Церкви Божией на земле» (3, 200–201). Цель существования государства есть обеспечение условий для воплощения на земле идеала Церкви, или, что то же самое, государство и его учреждения сами по себе суть не более чем только средства для водворения Божией Церкви на подведомственной государству земной поверхности, – ни в коем случае не наоборот. Смысл существования государства состоит в обеспечении своим гражданам наилучших возможных условий для жизни согласно коренному убеждению их веры, жизни с Богом.

Ибо как религиозное, вертикальное, отношение живой личности есть, хотя внутреннее и в полноте действительности никогда до конца не объективируемое, тем не менее существенное и перво-

степенно значимое для самой личности отношение, так же точно религиозное отношение и верующее самосознание народа, собирательной личности, есть в нем существенное и определяющее отношение и самосознание, и устроение жизни, имеющее целью возможно полное выражение этого отношения и самосознания, есть в нем также существенное и преимущественно ценное сравнительно с устроением жизни, имеющим целью и назначением обеспечение земных полезностей и целесообразностей.

Именно поэтому Киреевский говорил о том, что эта проблема (Церковь и государство) – «такой вопрос, с ответом на который должна созвучать вся глубина философии христианской», так что для его настоящего разрешения требуется не просто философская рефлексия, но прямо «духовное умозрение» (3, 190).

Казалось бы, почему такой почет и внимание этой, одной лишь, и не первой, главе из философии права или политической теории? Каков, то есть, путь отсюда в «глубину философии»?

Путь в самом деле весьма прямой. Государство и церковность, «царство» и «священство», по воззрению И.В.Киреевского, находятся в таком отношении, что оба равно необходимы для человечества, но не одинаково для него существенны, т. е. «священство выше царства», но оба необходимы для человечества. Ни «священство» не может заменить «царства» в живой личности народа и человечества, ни наоборот, – ни религиозное отношение не может заменить мирского целесредственного отношения, ни наоборот. Обе стороны, или лучше сказать, оба измерения цельной жизни общества, необходимы и действительны в нем, и не могут быть отменены даже именем высшего начала. В человеке и народе (с «переменным успехом») совершаются оба дела и воплощаются обе цели: дело вечной жизни и жизни с Богом, и дело земного удовлетворения, цель собственно человеческой организации.

Для совершения этих дел и воплощения этих целей необходимы различные воли: государственная и соборно-церковная. Один человек, один народ, одно, рассмотренное как собирательная личность, христианское человечество, – но над ним две власти и две воли, и у него соответственно два гражданства: Божье и государево. Эти воли, эти силы личности (человека, народа и человечества в его целом) различны, но не раздельны, – они в то же самое время и *едины*, как едина его существенная, живая личность. Перед нами

не что иное, как *философски транспонированная догматическая истина* о нераздельно-неслиянных природах во Христе Спасителе, Сыне Божиим, в его существенном, и потому не отвлеченном, но живом и постольку сверхрациональном, единстве с Богом Отцом и Богом Духом. Это единство раздельного во взаимном проникновении мы уже встречали как коренное метафизическое отношение в самой основе мирозерцания И.В.Киреевского как христианского персонализма, – и поэтому оно же, т. е., в терминологии С.Л.Франка, *монодуализм*, имеет силу на уровне теории церковно-государственных отношений, общего видения строения культуры народа в ее исхождении от коренной народной веры. Причем существенно, что это иерархическое двуединство общественных начал есть не рационально постижимое единство рационально постижимых начал, но единство *сверхразумное* (трансрациональное, или металогическое). Это обстоятельство не позволяет христианской философии признать светскую силу разновидностью или синонимом духовной власти, или духовную власть и церковный авторитет атрибутом и привилегией носителя светской силы, – и в то же время напоминает ей, что друг без друга ни светская, ни духовная власти не могут как должно исполнить своего предназначения. То есть одного только монодуализма в общественной философии недостаточно для того, чтобы эта общественная философия могла быть признана существенно христианским умозрением, – она должна еще признавать *иерархический* и *трансрациональный* характер того *единства* бытийных начал личности и общественности, на котором настаивает: без того само это единство не позволит теоретику выяснить, как существенную для христианской мысли, религиозную свободу личности в исполнении Божия дела на земле.

3. Православное христианское понятие о церковно-государственном отношении

Но что означает господство Церкви в государстве? Как можно быть уверенным, что это господство не вырождается в произвол и диктат? И что значит: государство должно служить Церкви? Как именно, по мысли философа, оно должно это делать – и какие формы служения нельзя с христианской точки зрения признать «делом хорошим»?

Коль скоро Киреевский убежден, что «главное основание государства, причина его такого или такого направления и образования – одним словом, ...душа государства есть *господствующая вера народа*» (3, 210), – то первое, что должно делать государство во исполнение своей обязанности перед этой «душой» своего бытия, – это проникнуться, – и поставить себе долгом все более проникаться, – духом и смыслом этой господствующей веры народа: в православном народе правительство также должно быть православным по духу и направлению деятельности, в латинском – латинским и т. д. Как пишет сам философ, «государственность народа должна быть проникнута его верой, то есть церковью, которую он исповедует» (3, 203). Существенное разногласие и разногласие в этом отношении, по мысли Киреевского, весьма опасно для самосознания в таком обществе, и соответственно для здорового и постоянного развития общественной жизни в нем: ибо, говорит он, «благоустройство правительственное возможно только в духе народных убеждений». Если правительство «будет не того духу, то непременно будет стеснять свободное его выражение в жизни и слове под предлогом толерантства и, стесняя его, само будет стесняться им и утверждаться против него только насильственно, боясь каждой тени духа общественного, как привидения из другого мира» (3, 208). Стесняя свободное выражение народных убеждений, нравственных и семейных, правительство будет само стеснено этим развитием и будет склонно к его ограничению и подавлению под предлогом оскорбления каких-либо посторонних убеждений, мнения меньшинства и пр. Следовательно, правительство «не того духу» будет скорее расположено к изготовлению некоторого суррогата народного убеждения и народных нравов, более понятного и приемлемого для него, правительства, официального убеждения веры и официальной народности в духе этого убеждения. В христианском обществе государство не возьмется за такую фабрикацию идеологической замены народной вере, не будет притязать на роль духовного вождя народной жизни; в христианском государстве эта роль безраздельно принадлежит Церкви. Соответственно «народный дух» в этом государстве есть не идеологема, а духовная действительность, хранимая и поддерживаемая Церковью и общественной нравственностью

в духе ее учения. «Действовать враждебно этому духу – значит действовать враждебно самому народу, хотя бы эти действия и доставляли ему какие-нибудь выгоды» (3, 202).

Вторая задача государства в верующем обществе – охрана веры и нравственных убеждений народа и граждан, образуемых воспитательным влиянием христианской веры. Эта задача хотя совершенно *отрицательная*, однако неотъемлемо *важная*.

Образуемые и воспитываемые единомысленным убеждением веры семейные, нравственные и общественные понятия народа имеют право на защиту и охрану его государства; народ «вправе желать и требовать» согласия своих нравственных и общественных отношений с убеждениями его веры (3, 201); вера требует от государства известных к себе отношений (3, 198). Это означает прежде всего законодательно утвержденное запрещение публичных религиозных практик и обычаев, оскорбляющих религиозные чувства и воспитанную верой нравственность народа: языческих служений, сатанистских обрядов и т. п.¹⁹. Это означает запрет на издание и распространение оскорбительных для веры и нравственности книг (и других средств информации, добавит человек нашего времени)²⁰. Законодательство и практика государства должны обеспечивать недопущение в общественный оборот всего препятствующего «свободному выражению... нравственных понятий» (3, 198), удалению (то есть пресечению или наказанию) того, «что стремится их оскорбить или разрушить» (там же). Вера и нравственные обычаи народа не просто имеют *право*, но *требуют* себе, в христианском обществе, от государства, правительства и законодательства *«гласного»* утверждения или, по крайней мере, свободного развития, не стесняемого противоречащими законами» (3, 208). Потому что препятствующее такому свободному выражению и практике высших нравственных и религиозных убеждений противоречит и вредит развитию и благоденствию самого народа.

¹⁹ Предосудительны, по Киреевскому, действия правительства (христианского государства), «когда оно позволит безнаказанно другим сектам оскорблять нравы своего народа явным исполнением обычаев, противоречащих всеобщим убеждениям, например в государстве христианском публичные вакханалии язычества или публичные насмешки над верой и нравами народа» (3, 198).

²⁰ «Распространение соблазнительных книг» философ называет в том же ряду (3, 198).

В самом деле, ведь народ, в понимании Киреевского, есть в сущности собирательная нравственная личность, живое единство лично-го бытия, подлинная действительность которого есть действительность его нравственной самобытности в ее отношении к Богу, и в отношении к этой нравственно-духовной святине народной жизни всякая наружная форма этой жизни, в том числе государственно-политическая ее форма, есть низшее, есть устройство защитное и охранительное – или разорительное, так что третьего не дано. Общество, вырастающее как собирательная личность под влиянием «одного внутреннего убеждения, Церковью и бытовым преданием воспитанного» (1, 109), и есть, собственно, в своей нравственной «существенности» (действительности) не что иное, как этот обычай, заменяющий закон и служащий основанием писаного законодательства, как единый образ нравственной жизни на всем пространстве, подвластном образовательному влиянию своей Церкви, – не что иное, как основанный на высшем христианском просвещении «один взгляд, одно стремление, один порядок жизни» (1, 40)²¹. Понятно, что при таком понимании народной жизни все, мешающее действительному и полному проявлению просвещенного верой порядка нравственной жизни, этого единомысленного стремления, ущемляет и в конечном счете разрушает высшую действительность народной личности. Все, что придает не соответствующее «внушениям» народной веры направление развитию народной нравственности и народного обычая, разрушает связность народного убеждения, вредит цельности бытия народа. В России, например, все, что дает «ложное и не чисто православное направление народному духу и образованности», «искажает душу России

²¹ Об этом смысле действительности собирательной личности народа Киреевский писал еще в ранних своих статьях; например: «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, соприкнутое с устройством государственным, олицетворенное в обрядах однозначительных и общенародных... и ощутительное во всех гражданских и семейственных отношениях. Без этих условий есть убеждение, есть обряды, но собственно религии нет» (1, 17). Впоследствии из всего этого определения оказалось под вопросом разве что сопонищение истинной религии «с устройством государственным», которое зрелая мысль Киреевского определила как особенность латинского культурного типа.

и убивает ее здоровье нравственное, гражданское и политическое» (3, 208). Потому что для Киреевского, в конечном счете, не может быть нравственного здоровья личности, семьи и народа вопреки или безотносительно высшей сущности убеждения веры: там, где налицо противоречие в самом корне убеждения, нет и не может быть достоинства личности – ни частной, ни собирательной; там нет самой личности, как живого и цельного субъекта просвещаемого верой совестного сознания.

Итак, законные и практические гарантии свободного выражения и свободного, не стесненного произволом власти или оскорбительным действием частных лиц, развития коренного убеждения народной веры и воспитываемого им нравственного убеждения, семейных и общественных нравов, бытовых обычаев, – это уже достаточно обширная и в административном исполнении непростая область для «правильного употребления силы государственной в пользу Церкви» (3, 203).

Поэтому в христианском государстве, как представляет его Киреевский, Церковь господствует, государство служит ей; при этом они не заменяют и не отменяют одна другое, – до тех пор, во всяком случае, пока остается существенно верующим само общество, институционализированные живые силы которого, собственно, они и представляют.

Однако Церковь здесь именно господствует, первенствует, но *не господствует*; господство Церкви не может переходить здесь в притязание на *светскую* власть и в пользование светской силой государства для осуществления своих собственно духовных целей. Государство, в свою очередь, служит здесь прежде всего именно *Церкви и ее целям*, и лишь постольку может служить *себе и своим целям*; оно не должно и не вправе подчинять себе Церковь в административном и политическом порядке. Ибо господство одной и служение другого не имеет ничего общего с наружным принуждением и насилием.

В единомысленно верующем обществе Церковь управляет «общественным составом», но управляет им таким же образом, каким «дух управляет составом телесным» (1, 108), – направляет, ведет, задает цели и смыслы существования «общественного состава», но не принуждает; действует, сама не внедряясь в мирские порядки и учреждения, «всегда оставаясь вне государства и его

мирских отношений, высоко над ними, как недостижимый, светлый идеал, к которому они должны стремиться» и который не смешан с мирскими механизмами государственной власти и публичной администрации (1, 107). Церковь действует здесь на *убеждение* и *любовь* людей, – но не претендует наружно управлять *волей* своих пасомых, – это движение воли всецело предоставляется свободному избранию самого человека, оспорить которое значит оспорить саму изначальную богодарованную личность. На убеждение человека Церковь действует убеждением (просвещением, разумлением, короче, *образованием* этого убеждения), тогда как на сердечную любовь и коренное стремление человека действует через Таинства Церкви уже сам Бог, Своей любовью, милостью и милосердием. Такое совокупное образование и воспитание веры человека и народа, цельное воздействие на «цельный круг нравственных убеждений» как практически действенное веросознание личности создает, по мысли Киреевского, достаточное бытийное основание для «единомыслия общественной образованности» в верующем народе, которое бы могло служить поддержкой высшей истины веры для каждого частного лица в этом народе (1, 220). Это значение христианского просвещения создает в человеке и народе достаточно ясное самосознание духовной истины, опоры для ума, утешения и возвышения для сердечного стремления, направления для действия воли в смысле веры и в согласии с христианской истиной, – чтобы могло являться мнение о необходимости для Церкви прибегать в этом ее великом собственном деле к посредничеству светской силы и государственного принуждения. «Управляя личным убеждением людей, Церковь православная никогда не имела притязания насильственно управлять их волею, или приобретать себе власть светски правительственную, или, еще менее, искать формального господства над правительственной властью» (1, 107). Церковь «никогда не стремилась быть государством, как и государство... никогда не называло себя «святым»» (1, 107–108).

Чтобы исполнять свое «духовное влияние на... естественное развитие общественности» (1, 108) достойно и успешно и без болезненных противоречий в своем собственном устройстве и в своих отношениях к пастве и к светской власти, Церковь должна оставаться свободной от «житейской смешанности общественного устройства» (1, 107), она должна стоять выше его, высоко над ним, она

должна, в самом деле, составлять идеал земного устройства для этого общественного устройства, как цель стремления людей и человеческих общин; но чтобы стоять столь высоко в самосознании своей паствы, Церковь именно не должна смешиваться с мирскими механизмами власти. Особенность правильного устройства церковно-государственного отношения в православном обществе есть, по Киреевскому, прежде всего и главным образом строгое соблюдение *границ* между церковным и государственно-светским порядками (1, 107); так же точно, как православное понимание отношения веры к естественному разуму начинается (но не исчерпывается) внятными утверждениями непреодолимых *границ* между ними. Только при этом условии Церковь может действительно «незримо вести государство к осуществлению высших христианских начал» – то есть выполнить свою миссию в отношении к нему, при этом «никогда не мешая его естественному развитию» (там же). Нераздельность духовного и граждански-нравственного устройства в христианском обществе обеспечивается, согласно взгляду Киреевского, самой действительностью нравственной личности члена Церкви и подданного государства, – уже тем фактом, что здесь вера есть не шаткое умственное мнение, но экзистенциальное убеждение, и постольку охватывает всего человека в полноте его жизненных и умственных сил и требует определенного отношения к каждой из них; что вера есть цельный акт личности в ее полноте, что «человек – это его вера». Но вот неслиянности, существенной раздельности духовного и светского порядков общественной жизни этот коренной метафизический факт сам по себе уже не гарантирует и даже не обнаруживает. Поэтому христианская мысль может оказаться склонной к тому, чтобы для облегчения достижения духовных или светских целей общежития слить эти порядки, соединить эти иерархии в одно господство под духовно-светской властью Церкви и ее земного предстоятеля.

Киреевский, как мы видим, настаивая на свободе естественного нравственного становления и нравственной жизни народа в духе внушений его веры, соответственно оспаривает мысль, что духовное господство Церкви в христианском обществе должно или может означать подобное смешение властей для их взаимного пользования. В цельном общественном порядке, по его мыслям, ни Церковь, ни государство не вправе прибегать к внешне-полицейской и административной силе государства ни в отно-

шении верных членов Церкви, ни в отношении неверующих или инаковерующих граждан. Инквизиция как учреждение, инквизиционный «образ действия» для преследования наружной силой государственного порядка неверия и инаковерия не являются законными в православном обществе.

Но прежде того философ называет «противным православной Церкви», то есть собственно нехристианским образом действия, «насильственное принуждение граждан к принятию благодати» (3, 204). Именно в православном обществе и государстве не имеет смысла полицейский надзор за «бытностью у исповеди и св. причастия» и светские санкции к нарушителям принятого в этом отношении порядка, – тогда как Церковь в согласии со своим духовным сознанием всегда старалась о том, чтобы Таинства преподавались только достойным и принимались только с полным сознанием. Поэтому такая практика административного контроля и санкций не может быть полезна Церкви и ее целям, но может послужить только во вред ее просветительному влиянию в народе. Ее нельзя признать даже просто согласной с духовным преданием Церкви.

С этой темой живо связана (хотя и не имеет прямого отношения к Таинствам Церкви) другая социально-этическая тема, о которой нередко вспоминал в последние годы жизни Иван Киреевский и которая тоже подходит под стандарт административного принуждения к обряду или обычаю – вопрос о злоупотреблении христианской присягой на кресте и Евангелии: «беспременное, ненужное, вредное и развращающее народ ее употребление при всех самых ничтожных обстоятельствах жизни» (1, 69). Народ, привыкая присягать в святыне по всякому поводу, постепенно утрачивает и веру в силу и значение собственно присяги, и веру в святыню, именем которой присягает. От этого действия, введенного как благочестивый обряд для воспитания совести, при неумеренном использовании получается результат обратный желанному: «большая часть бессовестности» народа происходит, по Киреевскому, именно от злоупотребления присягой, которая, по замыслу законодателя, должна бы быть гарантом добросовестности. «На площади каждого города можно видеть калачников, которые каждый торг ходят по десяти раз в день присягать в том, что они не видели драки, бывшей перед их глазами» (1, 185). Последствия этого крайне серьезны: разрушение уважения к «правдивости слова» вообще, без которого, как руча-

тельства за соответствие слов убеждениям и потому за внутреннюю цельность характера, невозможно и надеяться на «устройство правды... в общественных отношениях» (там же). Ибо в отсутствие общественно признанной святости правды слова самая чистая правда внутренних убеждений не может быть поручительством за справедливость основанных на этих убеждениях стремлений сердца и действий воли; не может, собственно, потому, что рушится твердая связь и разумная обоснованность последних на внутренней правде.

Киреевский говорит, впрочем, в общем виде, что использование Церкви «как средства для государственных или мирских целей» «не полезно Церкви, а противно ей» (3, 204). Впрочем, это относится, как он и сам признает, к случаю, когда в обществе и государстве существует, как говорит Киреевский, «государствующая», государственная Церковь. Об этом случае мы будем говорить несколько ниже.

Свобода естественного развития религиозно-нравственных убеждений народа означает, далее, что в христианском (православном) государстве Церковь не может пользоваться внешней полицейской силой государства для обращения к вере неверующих или для возвращения в лоно Церкви инаковерующих. Государство, по Киреевскому, хотя и должно служить Церкви, но не «инквизиционным образом» (3, 203). В православной стране такой инквизиционный образ действия не только вредит высшим целям Церкви, но «должен почитаться еретическим» (там же). Философ полагает, например, что именно вследствие инквизиционных мер Церкви и государства духовные разномыслия старой Руси утвердились в ней как церковные расколы: «У нас... расколы родились прямо из инквизиционных мер и, может быть, до сих пор ими же усиливаются» (3, 204). Насильственные обращения неверующих и инаковерующих, говорит он, «противны христианству истинному» (3, 200), заслуживают даже имени «магометанизма». Как противное духу православия, насильственное принуждение к вере, тайный сыск еретиков и неверующих и обращение их «крестом и мечом» не только не соответствуют, но прямо вредят целям самой Церкви, производя (в самом основании нравственного сознания личности и общности) «действие противное намерению» (там же). И.В.Киреевский подчеркивает, что православие и русский народный дух сами никогда не требовали и не побуждали русский народ требовать от правитель-

ства «насильственного обращения иноверцев» или «угнетения инородцев» (1, 156), – хотя от самого начала русской истории до времен царя Петра I среди православного русского населения всегда жили мусульмане, язычники, христиане иноверцы, которых хотя никто не стеснял и не преследовал, но которые и не оказали существенного влияния на устройство России в целом, на характер народного убеждения и народных нравов, теряясь в господствующем православно-русском просвещении. Только господство иноверцев и иноземцев было нежелательно народному чувству, и такое господство быстро осознавалось им как «противозаконное» (там же).

В христианском (для Киреевского синоним православного) обществе и государстве Церковь не стремится государствовать, не приобретает и не стремится приобрести светской власти, не ищет формального, то есть закрепленного юридически действительным договором, наружного господства над светской властью, над полномочиями правительства и его главы. Вполне и сознательно утверждаясь на правиле «священство выше царства», духовное государство христианского общества понимает, однако же, это правило в собственнорелигиозном, ценностном, потому что бытийном и цельно-жизненном смысле, а не пытается дать ему смысл административный и политический. В таком обществе, по логике мысли Киреевского, Церковь не является и не должна стремиться стать политически главенствующей корпорацией, – собственно потому, что она сознает себя главенствующей бытийно и «существенно», но это ее главенство и эта ее власть не есть наружно-принудительное для воли и стремления ее членов власть и главенство, а есть прежде всего просвещение и образование всей совокупности народной жизни²², – и вследствие такого своего предназначения Церковь имеет смыслом своего существования не утверждение *себя*, но утверждение христианства как учения истины и как жизни в истине и с Богом.

²² Может возникнуть впечатление, что такое видение Церкви сводит ее к мистическому клубу для «взаимных обучений», вообще к сообществу для передачи знания, «понятий». Однако это впечатление, подкрепляемое новоевропейским интеллектуализированным представлением о «просвещении» и «образовании» (с которым боролся Киреевский, когда оно обращалось к области религиозного просвещения и образования), развевается, если вспомним, что в свете христианского персонализма Киреевского дело идет о просвещении истиной свыше и об образовании, прежде всего (хотя не исключительно) внутреннем, духовном, то есть об образовании духа Духом («устроении духа силою извещающей в нем истины»).

Церковь, стоящая на такой высоте самосознания и жизни, не облекает также «характером церковности мирских устройств» (1, 108). Рыцарский клуб по интересам есть здесь именно и только рыцарский клуб, а монашеский орден – только сообщество ищущих полноты христианского спасения. Архиерей Церкви и чиновник государства не могут здесь совмещаться в одном лице, – то есть никакой епископ не может состоять на государственной службе, и никакой самый благочестивый чиновник государства не может притязать быть главой Церкви. Государство в целом и никакая власть в государстве, и никакая должность и учреждение в порядках светской власти не называет и не может назвать себя «святым», так сказать, по должности и в силу занимаемого «места», – не составляет исключения и верховная должность и высшее «место» в светской иерархии власти – должность главы светского государства.

По основному убеждению Киреевского, государство в православно-христианском народе «стоит Церковью», крепко и благополучно в своем составе тем более, чем более его светские власти проникаются учением Церкви, – поэтому, в частности, православие составляет «первое условие взаимной связи Царя с Россиею, основу его правильного и благополучного царствования» (1, 145), – как оно же составляет для русского философа условие правильного и благополучного устройства самой России, залог силы и благоденствия государства. Но в том и дело, что власть государства и Государя в нем опирается, по Киреевскому, на нравственный фундамент народной веры и ее хранительницы и воспитательницы Церкви. Сама по себе власть государства и Государя в нем является светской, а не духовной властью. Народ, пишет Киреевский, не отделяет своего патриотического чувства от любви к Государю и строгой законности государственной жизни, – но при всей этой нераздельности все же строго различает в своем сознании, кого он любит в своем Царе; прежде всего он любит и уважает в нем, по мысли русского философа, охранителя отеческого православия. Народ видит в Царе «верного руководителя в делах государственных только потому, что знает в нем брата по Церкви, который вместе с ней служит ей, как искренний сын той же матери, и потому может быть надежным щитом ее внешнего благоденствия и независимости» (1, 136). Государство и его верховный глава составляют именно порядок светской администрации, порядок обе-

спечения разнообразных мирских благ, – и потому не могут при-
тизять на значение главы и начала духовной, церковной власти в
народе. Нравственное основание права на власть в светском поряд-
ке общества есть единство властвующего с Церковью и народом в
духовно-нравственном порядке того же общества. Поэтому ника-
кая власть светского правителя не является в православном госу-
дарстве абсолютной, то есть абсолютно неограниченной. Никакая
власть в православном обществе и государстве не является также,
по Киреевскому, оторванной от христианского и нравственного соз-
нания и постольку от христианских и нравственных обязанностей
перед Богом и подвластными. В православном народе нет и быть
не может «непогрешимых», в том числе «непогрешимых» и в этом
качестве абсолютных правителей.

Между тем именно и только светский правитель с сознанием
собственной «непогрешимости» может потребовать себе главен-
ства в церковной иерархии, титула главы Церкви. Власть такого
правителя представляется в таком случае (ему, а следом за ним его
апологетам) именно разорванной со своей нравственной основой
в Церкви и в верующем народе, которым он управляет; эта власть
представляется абстрактно-безграничной и оторванной от нрав-
ственной действительности народной личности. Но такое понятие
о власти вообще (неважно, идет ли речь о власти государственной
или власти в поместной Церкви) есть, по Киреевскому, «не
христианское, а еретическое» (3, 200). Хотя здесь не появляется
догматической ереси собственно в составе религиозного испове-
дания, – достаточно, однако, и «ереси государственной» (там же).
Но это в известном смысле слова также ересь, она так же способна
утвердиться и закоренеть на месте цельной истины (и может даже
привести к расколу, правда, политическому, но от того не менее
болезненному и чреватому вековыми последствиями). Грустные
последствия, которые эта «ересь государственная» (даже если на
первых порах и не побуждает стремиться к захвату «власти цер-
ковной») имеет для общественного развития и просвещения в хри-
стианском народе, происходят не в последнюю очередь от того,
что, ставя «царство» выше «священства» политически и админи-
стративно, ее носители логически стремятся к подчинению «свя-
щенства» светской власти и ее логике, к господству «царства» над
Церковью, подчинению Церкви суду и управлению государства.

Церковь в этом случае рано или поздно «поставляется в... зависимость от мирского устройства государств» (3, 204). В последнем развитии этого стремления «государственных еретиков» Церковь унижается до значения «департамента духовных дел», который уже и возглавляется главой светской администрации. Свобода развития светской власти и ее порядков (безотносительная к Церкви и ее порядкам, поглощаемым этой светской властью), абсолютизируется и вырождается здесь в господство светской власти над самой Церковью. Это господство также, по Киреевскому, «противно Церкви» (3, 204).

Итак, в православно-христианском обществе, единомысленном в своей коренной вере и утверждающемся в своей христианской жизни образовательным влиянием Церкви, отношение Церкви и государства, по Киреевскому, есть необходимо *живое*, и постольку *иерархически различное, двуединство* начал духовного и светского; отношение, в котором Церковь есть начало господствующее, но не государствующее и не отменяющее, не подавляющее и не урезающее (по произвольному разумению исторической иерархии) развития нравственной образованности, обычаев и быта народного, семейного и частного; государство же есть начало служащее высшим целям Церкви и находящее свой смысл и достоинство в полноте выражения коренных убеждений народа и воспитываемых ими нравственных, семейных и общественных понятий во всех областях народной жизни.

Церковь стоит здесь, в народном самосознании, настолько выше мирского порядка власти и благ, столь твердо основывается на своем духовном достоинстве и учительном авторитете, что у нее не является потребности прибегать для осуществления своих собственных целей к помощи принудительных механизмов светской власти и администрации. И светская власть, в свою очередь, не стремится здесь к захвату власти в Церкви, но смиренно довольствуется своим значением устроителя и распорядителя системы мирских благ и полномочий, которая вся в целом, вместе с ее слугами и распорядителями, осознается здесь не как самоцельная и самодостаточная, но как служащая и содействующая целям жизни высшей, одухотворенной, вечной, и следовательно, целям духовного государства Церкви, обращенной и обращающей к этой жизни. Поэтому, употребляя силы и средства и «чело-

веческие ресурсы» на пользу христианской Церкви, государство в православном народе всего более опасается *злоупотребить* ими, то есть употребить на пользу только кажущуюся, случайную и временную, и тем посеять во вверенном его заботам народе, вместо благочестивого единомыслия в истинной вере, раздвоение, разномыслия и стремление к расколу вне этой истинной веры; раздвоение, могущее со временем пошатнуть и собственно мирской порядок вещей в этом государстве. Избежать же этого несчастья государство может только при том условии, по Киреевскому, если будет стремиться возможно более само проникнуться духом господствующего православия; только при этом условии оно может развиваться, процветать и совершенствоваться в своем собственно мирском устройении, опираясь на единоверие и единомыслие с подданным народом.

4. Философское резюме: просвещение и образованность, идеалы и история

Именно такое живое и цельное церковно-государственное отношение можно назвать, следовательно, церковно-общественным идеалом русского мыслителя Ивана Киреевского. Это отношение в верующем народе Церкви и государства является, в его представлении, залогом бытийно обеспеченного стремления этого народа и мирских общин в нем к христианской цельности умственного, нравственного, государственного и художественного бытия. При условии такого отношения между вечным и временным в общественной образованности христианская цельность общественной образованности возможна, то есть – *не невозможна*. В случае забвения, искажения, раздвоения этого отношения возможна либо только внутренняя, келейно создаваемая отдельными подвижниками, умственно-духовная цельность, либо только наружная «репродукция» былой или иноземной цельности личной и общественной образованности, но при инородном этой образованности начале внутренней жизни человека и народа: то есть христианские скиты в окружении языческой общественности или формально христианская образованность (христианское тело образованности), движимая и направляемая нехристианскою душой.

Коль скоро так, именно возможность сохранения или возрождения этого отношения вечного (Церкви и хранимого ею христианского просвещения ума и воли) и временного (наружной, посредуемой разумом, умственной и нравственной, семейной и общественной, художественной – и информационной, добавим мы сегодня, – образованности) в культуре является для Киреевского залогом жизнеспособности этой культуры, как православно-христианской.

Действительность в образованности ума, сердца и воли в некотором народе именно такого живого отношения духовного и светского общества, – Церкви и государства, – позволяет называть этот народ и его образованность носителем православной культуры, его «дух», его государственность – православно-христианскими. *Только* это, – но это качество должно быть в них *непрерывно*.

Как ближе определить отстаиваемое Киреевским воззрение на церковно-государственные отношения? Можно назвать его предварительно идеей цельно-христианской общественности, или православно просвещаемой общественности как собирательной личности, – или кратко – идеалом православно-христианской народности.

С философской точки зрения эта идея определяется как отношение *иерархически различенного единства*, образуемого из высшего начала двуединства, – ибо каждая сторона отношения сохраняет здесь свою самобытность и не поглощается другой стороной; как иерархическое отношение *в пользу духовно-церковного организма*; далее, как отношение *металогическое*, а не юридически-рациональное: Церковь не находится здесь в порядке светского правления и мирской администрации, не имеет интересов в этом порядке, не «государствует», – как и государство не притязает «государствовать» от ее имени, но в своей цели и интересе, – в том числе и в особенности в собственно церковно-каноническом устройстве и в отношении между этим устройством и политико-юридическими порядками самого государства; наконец, в этом отношении светский, юридический элемент признается имеющим полноту *свободы собственного естественного развития*; государство и общество сами и естественным образом стремятся здесь к исполнению христианских целей, целей Церкви как духовного организма общественности (ибо интересы этого организма всецело обращены – и обращают человека – к высшему, божественному,

порядку). Здесь имеет место такое же метафизическое отношение живого различного и иерархического двуединства сверхразумного и рационального, какое мы нашли уже прежде в идее цельного разума по Киреевскому и какое, по его собственному слову, совершенно подобно соотношению духовного начала жизни и направляемого им живого органического тела.

Как живое и развивающееся двуединство (а не мертвоформализованное в отвлеченно-юридическом порядке единство), это отношение и только такое отношение есть, в полном, даже музыкальном, смысле этого слова, *симфония* властей, а не монотон; разноцветье, «цветущая сложность», а не монохром.

Как мы сказали, действительность такого отношения означает возможность в некотором обществе, вслед за цельностью внутреннего просвещения личного духа в истине православия, также и христианской цельности внешнего устройства. Только *возможность*, но не фатальную *необходимость* цельности; уже потому, что с обеих сторон отношения действуют люди со своими убеждениями и стремлениями (со своим характером); что общественно-нравственный порядок составляется из нравственно вменимых личностей.

Однако уже это общее понятие о церковно-государственном отношении в православном мире наталкивается на подозрение в утопичности. Где такое общество и государство, в котором бы это отношение было действительно? – спрашивает читатель, – или где такая эпоха в истории общества и государства признанно православного, в которой бы можно было поручиться за православный характер этого отношения в нем? «Такого государства, – писал, например, в ответ Киреевскому А.И.Кошелев, – не только нет и никогда не было, но ты его даже и в воображении создать не сможешь» (3, 207). То есть, по Кошелеву, эта идея его друга есть не просто утопия, но как бы утопия в квадрате. Между тем для самого философа это совершенно не так: необходимые условия исторической действительности такого отношения для него – это коренное единомыслие веры и просвещаемых ею нравственных, семейных и общественных понятий народа, с одной стороны, и цельное христианское понятие о церковно-государственном отношении в самосознании народа, Церкви и самого государства (правительства), с другой стороны. Полного развития нравственных понятий и даже

собственно государственных и общественных устройств в духе и смысле этой веры и основанного на ней и ею просвещаемого церковно-общественного порядка для возможности общественной цельности, по его мысли, именно не требуется.

На вопрос же, где такое государство, Киреевский отвечает, что таким была *средневековая Россия*: «древняя Россия... может служить образцом единодушия и единомыслия народного, воплощавшегося в нравы и обычаи народные и если не успевшего (по причине внешних исторических условий) выразиться в его правительственной государственности, то выразившего, по крайней мере, свои требования во многих отношениях государственного законодательства» (3, 207)²³. Итак, в России «все правительства – и княжеские, и народные – были православные, от Владимира до Грозного» (3, 200). Киреевский утверждает и нечто большее: «даже теперь никто не имеет права смотреть на Россию иначе, как на государство православное» (3, 207). И это так потому, что при всех переменах «на поверхности русской жизни», «несмотря на видимое преобладание иноземной образованности, несмотря на... все зло, ею причиненное, еще остались в России, еще есть в ней несомненные залогов возрождения в прежнюю православную цельность» (то есть именно те самые общественные условия возможности цельного бытия). «Эти залогов – живая вера народа в Святую Православную Церковь, память его прежней истории и явно уцелевшие следы прежней внутренней цельности его существования, сохранившиеся в обычном и естественном настроении его духа» (1, 188), – то есть религиозная вера и воспитанные ею нравственные, семейные и общественные убеждения народа, воплощающиеся в его быту. Русский православный быт настолько, по убеждению философа, сильнее «иноземщины», что оказывает влияние и на убеждение власть имущих, даже тех, о которых можно сказать, что они были «неверующие». Так именно говорит Киреевский об императрице Екатерине II, приводя *смысл* одного места из ее

²³ Философ говорит здесь также, впрочем, что «до XVI века все государства Европы были таковы, что народы в каждом были одинакой веры» (3, 207). Однако со средневековьем Запада положение в этом отношении несколько иное: здесь действительно (и Киреевскому в полемических целях этого достаточно) только первое из двух условий, а именно народное единомыслие в христианском убеждении; но не второе, – о чем нам сейчас и придется говорить подробнее.

манифеста о восшествии на престол Кошелеву в доказательство понимания императрицей «единства России и ее веры», – хотя и оговаривает при этом, что не может одобрять самих приведенных им *слов* манифеста, что за одно намерение императора Петра III ввести в России лютеранство «каждый верный подданный государства должен был помышлять о пролитии его крови» (3, 207).

Итак, характер просвещения в древней России («до Грозного») был цельно-православный, – отметим здесь еще раз: хотя бы при этом не была развита в полноте исторических форм сама наружная (умственная, философская, нравственная, художественная и общественная) образованность в духе и смысле этого просвещения. Религиозная истина в основании общественного просвещения и цельное понятие всех сословий общества о здоровом отношении между этой истиной и ее хранительницей, православной Церковью, и мирскими устройствами вообще и государством в частности, было верным залогом живого и цельного развития этой образованности, – при условии сохранения жизни в истине в самой Церкви и в государственной власти.

Можно обратить здесь внимание на то, что почему-то проигнорировали (философски начитанные!) собратья Киреевского по московскому «славянофильскому» кружку: программная статья русского философа обращается к *характеру просвещения* России (указывая на это в самом заглавии), и объявляет существенно цельным и православным именно и только этот *характер* просвещения (коренное убеждение веры, окружающее его умозрительное и нравственное самосознание и преобладающее стремление и направление общественных нравов, обычаев, бытовых практик), – но даже *не само просвещение* и тем более не *образованность* России. Православно-цельный характер просвещения сам по себе отнюдь не означает, чтобы эта цельность должна была существовать во всех отраслях этого просвещения и чтобы все отрасли народной культуры были развиты и культивированы вполне и всецело. Православно-цельный *характер просвещения* не означает, иными словами, развитого и образованного во всех отраслях и отношениях в духе и смысле этого просвещения – тела культуры, или, в теперешних терминах, *цивилизации*. Православный характер просвещения не требует непременно наличности готовой православной цивилизации в духе этого просвещения, – хотя именно он является ее залогом и основанием.

Однако при подобном взгляде на вещи кажется, мягко говоря, несколько несоответственной предмету критика в адрес Киреевского, которая думает опровергнуть его утверждение о *характере православного просвещения* – фактами из области исторической *образованности*; образно говоря, тезис о внутреннем свете цельно-христианской жизни в культуре – аргументами от «неумытости», неразвитости и невежественности исторической народной жизни. Цельность и жизненность *основного отношения жизни* личности и народа, их коренного самосознания, их «философии жизни» может соседствовать с темнотой и неразвитостью *самой жизни*; но и при таком соседстве в этой жизни есть свет и направление, линия стремления. Иван Киреевский, говоря об истории русского просвещения, имел в виду именно и только эту цельность, – но ее взыскал непременно и безусловно.

Потому что при разрушении и искажении этого основополагающего отношения в просвещении народа цельная христианская образованность в нем делается невозможной.

5. Римское христианство и римская власть: латинский тип церковно-государственного отношения

Говоря это, мы переходим к рассмотрению уклонений от христианской цельности церковно-общественного отношения, как они представлялись философу Киреевскому.

То, что речь вообще идет об уклонении, о культурном искажении, – Киреевский осознавал не всегда. В пору издания журнала «Европеец» русский философ именно в светской власти латинского духовенства, как «прямом наследии устройства римского» (1, 23), видел основу жизненности и нравственно-политического единства средневекового Запада, где латинская Церковь была «главою устройства политического» и «центром политического устройства», соединив все государства Запада «в одну систему» Священной Римской Империи, вдохновив нравственный кодекс рыцарства, как символ единства в «разнородных политических отношениях» феодальной Европы, дав «один дух всей Европе», подняв крестовые походы и т. п. (1, 23–24). Впрочем, нужно сказать для полноты картины, что при всем этом Киреевский-

«европеец» находил внешнее устройство Римской церкви соответствующим именно и только образованности средних веков, отмечая, что «с изменением времени» формы церковного устройства уже «не совмещались с новыми потребностями» (1, 32), от чего произошли реформации, нарушившие единство Церкви в Европе, а затем возникло и безверие. Однако связи между этими явлениями Киреевский-«европеец» еще не видел, почему и надежды на преодоление неверия возлагал на «успехи светского просвещения» (там же).

Ко времени «Ответа Хомякову» философу уже становится ясно, что так или иначе именно в светской власти духовенства все дело, все уклонение латинства в области церковно-общественного идеала. Он задается вопросом о том, как это уклонение стало возможно, что привело латинскую Церковь к этому требованию и убеждению. Как и в области собственно догматической, он усматривает причину этого уклонения в языческом (как он здесь еще недифференцированно определяет, «греко-языческом») *рационализме богословов* Западной Церкви. Так же точно, как, по его мнению, латинское развитие в области вероучения и духовной жизни, в области богословия и христианского умозрения началось с проникновения отвлеченного римского силлогизма в догматику Церкви, а утвердилось и окончательно определилось со становлением схоластики средневековья, как латинского типа христианской философии, латинского типа учености вообще, – так же точно латинское уклонение в области церковно-общественной и церковно-государственной началось и определилось с проникновением Церкви в светские порядки власти: «Вследствие другого силлогизма папа стал главою Церкви вместо Иисуса Христа, потом мирским властителем, наконец непогрешаемым; ...инквизиция, иезуитизм – ...все особенности католицизма развились силою того же формального процесса разума... из рациональности католицизма» (1, 36). Более того, в «Ответе Хомякову» философ прямо связывает между собою эти два момента: становление схоластического умозрения и становление латинского типа «внутреннего и внешнего устройства Церкви» (1, 39), которое прежде существовало «без очевидного изменения», сложившись «в другом духе», то есть в цельно-христианском смысле и направлении.

Однако в статье «Московского сборника» мы уже не находим этого сильного тезиса. «Ответ Хомякову» вообще придавал большое, чтобы не сказать – преувеличенное значение влиянию духовной элиты общества на нравственную стихию общественной жизни, даже образованную в другом духе; это мы уже замечали выше, говоря об изменении взглядов Киреевского на сложение и воспитание нравственных понятий народа, «понятий об отношениях общественных и частных», в христианском обществе. Это преувеличенное внимание объясняется, вероятно, не каким-либо «традиционализмом» его убеждения, а просто его предысторией как «любомудра»: для «любомудра» культурное творчество элиты однозначно и при всяких условиях определяет собою направление образованности народа, чем бы это последнее ни было обусловлено в прошлом; романтические «гении» указывают путь к просвещению сердца и разума, оставляя веру уделом «непросвещенного» народа (и постольку уповая, очевидно, в очередной раз пересоздать народное просвещение в смысле своих романтических идеалов).

Примечательным образом в «Московском сборнике» Киреевский утверждает это культурное изменение на Западе не как богословский, философский или вообще литературно-умственный факт (который можно бы было связывать по смыслу со становлением схоластической учености), но как следствие «нравственной причины»: рационализма как *нравственной* стихии западной народной жизни, «особенного характера образованности, который начинал господствовать в Западном мире», или определеннее: «состояния умов в Европе» (1, 90). То, что этот рационализм, эта «римская отрешенная рассудочность» проникла также и «в учение богословов», положив конец «гармонической цельности внутреннего умозрения» (1, 89) собственно в элите этого общества, – это предстает теперь одним из нескольких, существенным, однако не единственным, мотивом церковно-общественного изменения и уклонения.

В самом деле, только состоянием умов в народе в целом и в его светских властителях можно объяснить, что император франков может предложить архиерею Рима светскую власть на своей территории и что римский епископ может эту светскую власть принять (1, 90). Уже нравственная атмосфера языческого Рима, по Киреевскому, была такова, что в ней «внешняя деятельность» це-

нилась более, чем «ее внутренний смысл»; что здесь личность понимала себя как нечто не только как особое, но и как отличное от других, а свои отношения к ним разумела единственно в той мере, в какой они были выводимы из «наружных условий жизни» (1, 86); римская личность, таким образом, была *физической особой* более, нежели *нравственным лицом*. Коль скоро же древний римлянин-язычник не видел возможности утвердить свое личное достоинство иначе, как утвердив свою физическую особу в ее наружных правах и имуществе, понятно, что он не мыслил себе господства помимо физического превосходства, не мог представить господства помимо решающего участия в наружно-личных отношениях. Физическая особа может представляться господствующей только как «тело», как наружная мощь лица или корпорации. Власть римского императора, например, была именно такой пересиливающей физической мощью Рима. Естественно, что император новой, христианской ойкумены Запада не иначе представлял себе господство: в том числе господство христианской Церкви. Преобладающий в нравах Европы с римски-языческих времен стереотип физического (и юридического) лица в оценке нравственного достоинства и нравственной силы личности сформировал у западного человека, по Киреевскому, склонность сливать «в одно чувство с понятием о самом достоинстве человека» «понятие о наружном блеске» роскоши (1, 118), подкреплять слабость нравственного характера «развитием внешних средств» (1, 118). В политической, а соответственно, и в церковно-общественной области следствием такого направления нравов было логичное при этих условиях убеждение, что *невозможно господствовать, не государствуя*, что господствовать в народе можно только в качестве корпорации публичного права, – образно говоря, только в качестве *могущественного тела*, в качестве *светской мощи*. Постольку «духовная власть Церкви искала себе основания в силе светской» (1, 90), поэтому духовная власть смешалась со светской (в интересе собственно духовного просвещения христиан), – но оказавшись в порядке светских властей, мирских политических отношений и отношений собственности, оказавшись светским властителем среди других подобных, предстоятель Римской Церкви (и вся она вместе в качестве лица, в качестве корпорации римского права), оказывался поставленным на один уровень с другими себе подоб-

ными лицами и корпорациями, оказывался неизбежно вовлечен в мирские интересы этих лиц и в борьбу этих интересов. Как архиерей, папа опирался на поддержку силы светской власти королей и феодалов; как феодал и светский правитель, он необходимо же вступал с этими королями и феодалами в противоречия и борьбу: «светская власть беспрестанно смешивалась с духовною и беспрестанно боролась с нею» (1, 90). Но это положение вело к тому, что, используя духовные средства, от епитимии до отлучения от Церкви, в ходе собственно политической борьбы папа и Рим неизбежно наносили ущерб авторитету светских властителей в глазах подданного им народа; желая же духовно господствовать при опоре на силу светской власти, создавая собственные дворы и соперничая в роскоши с королями и феодалами Запада Европы, иерархия латинской Церкви отнюдь не укрепляла этим своего собственного авторитета в пастве; в пылу сугубо светской конкуренции правители Европы также не много задумывались об этом авторитете конкурирующей «корпорации». Поэтому Киреевский говорит, что духовная и светская власти в латинском мире боролись, «взаимно приготавливая одна другой место для будущего падения во мнении народном» (1, 90).

Этим вступлением в порядки мирского правления, таким способом соединения светской и духовной власти в лице сначала архиерея Рима, а затем и многих подчиненных его власти архиереев «Рим» – или латинская Церковь – стремился добиться единства Церкви на Западе Европы. Вообще говоря, единство было достигнуто, – то внешнее единство под земным главой, которого только и могли искать, ибо именно оно, и в языческом, и в христианском Риме представляет собою, по Киреевскому, своего рода привычный стереотип восприятия всякого живого целого, личности, народа и ойкумены в целом, римского «человечества», римского (на этот раз римско-христианского) всеевропейского государства. Но это единство христианского Запада, по Киреевскому, не было живым; оно не было естественным, оно не выросло исторически из самой нравственно-религиозной жизни народов, хотя ей и не противоречило – оно было наружным и искусственно устроенным единством (там же), и не могло быть иным, коль скоро в основе его лежало римское искажение цельно-христианского церковно-общественного идеала и устройства.

Единство Церкви и государства в латинском мире было единством *христианским*, то есть иерархическим соединением начал в пользу Церкви и христианства; господствующим и первенствующим началом в этом единстве в средние века Запада была именно Церковь. Но это иерархическое единство не было в чистоте *металогическим*; оно было *разумным* (а не сверхразумным) единством, наружно воплощенным во вселенском единстве иерархии («епископства») и верховном единстве земного предстоятеля, папы Римского. Признание этого единства условием единства вселенской Церкви, «признание главенства пап», Киреевский оценивает теперь как «постоянную преграду возвращения Запада к Церкви» (1, 221). Вслед за единством Церкви единство христианского человечества (Запада) с Церковью, церковно-государственное единство понималось в латинском мире как существенно наружно-разумное единство. Собственно поэтому схоласт средневековья мог доказывать истину веры против отвлеченного от цельной веры разума средствами отвлеченного же разума, и Рим «является врагом разума, угнетающим, убийственным, отчаянным врагом его» «именно по причине рациональности своей» (1, 39), – хотя, конечно, и вера, таким салто-мортале доказываемая, есть уже не живая, а формальная вера, или точнее «логическое отрицание разума» (1, 39). Постольку общее определение латинского идеала церковно-общественного отношения, в оценке Киреевского, примерно таково: это нецельно-христианская общественность, или епископально-иррациональная смешанная (духовно-светская) христианская народность.

Решающим же уклонением было, по Киреевскому, именно то, что латинская Церковь вступила в порядок мирской власти, «смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера» (1, 121); постольку это слитное, то есть неразличенно-отвлеченное единство Церкви и государства (государств) было хотя и в пользу Церкви, хотя и отношением христианского господства Рима, но отношением наружно-рациональным прежде всего именно в том отношении, что вовлекало мирские отношения и интересы, реально-политические соображения, светскую политическую рациональность в самое средоточие церковной жизни. Из этого одного смешения и слияния властей в средневеко-

вой Европе «произошла целая система политических отношений государств, которая возшла в богословскую догматику как часть ее. Там Церковь была видимым основанием и опорой мирской власти и во все отрасли мирского управления возшла как один из его видимых элементов» (3, 197). Римское «слияние» (здесь именно слияние!) светского и церковного значения (лица, учреждения, властного органа) было отвлеченным, логическим, а не органическим, и потому результат его был в конечном счете сродни схоластическому разумному отрицанию разума, был нехристианским по духу²⁴: стремление к единству и господству истинной Церкви подрывало на практике ее же авторитет, потому что могло казаться оправданием не дела Церкви, но ее самой как корпорации права, так что от имени духовной элиты общества адресовалась к пастве именно корпорация. Утверждение же власти, в том числе светской власти и влияния, латинской церковной иерархии вело к тому, что эта иерархия утверждалась в качестве единого и непогрешимого судьи не только умственного, но и общественного и нравственного быта. Поэтому в латинском культурном мире иерархия же делалась судьей, законодателем и цензором общественных и политических понятий и практик, а потому искренний латинянин также и в области нравственной, общественной и государственной соотносил свои понятия и действия не столько с истиной Откровения, сколько с «некоторыми человеческими системами и отвлеченными умо-заключениями, возведенными на степень Божественной неприкосновенности» (1, 170). Результат же был таков, что латинянин в силу основополагающего умозрительного (философского) убеждения, свойственного его исповеданию, чувствует себя религиозно обязанным «заглушать внутреннее сознание истины покорностью слепому авторитету» (там же). Духовное влияние Церкви на естественное развитие общественности в латинском культурном мире искажалось и представало как борьба за выживание со всяким свободным и естественным развитием общественного духа и гражданского устройства, как духовная цензура и инквизиционное пресле-

²⁴ Поэтому в частном письме к Кошелеву, будучи меньше скован оглядкой на цензора с его критериями «политкорректности» выражений, Киреевский формулирует ту же общую оценку латинства в церковно-общественных вопросах откровеннее: «смешав власть мирскую и духовную в одно нехристианское господство» (3, 203).

дование общественного духа. Естественное развитие общности само оказывалось точно так же под вопросом в латинстве, как и свободное развитие философской мысли, наук и художеств. Таким образом, и последнее из условий цельно-христианского соотношения духовной и светской властей и образованностей в Римской Церкви нарушалось. Свободы естественного развития нравственной жизни и нравственных понятий народа в семейной, общественной и гражданской области латинское исповедание признать не может; напротив, именно для поддержания и укрепления «здания церковного» могут служить в латинстве – и логически соответствуют ему (3, 203) – инквизиция, преследование инаковерующих светской мощью государства, принуждение правильно верующих к принятию Таинств, «светско-духовные» устройства вроде рыцарски-монашеских орденов, «кавалерственных епископов».

Римски-формальная наружность сознания латински-христианского Запада была причиной, что «церковь Западная произвела раздвоение в своей духовной деятельности, в своих внутренних интересах и во внешних своих отношениях к миру» (1, 90). Латинское единство Церкви и государств оказалось не только логически-отвлеченным, но и глубоко нравственно противоречивым; оказалось раздвоением во имя единства (христианского мира). Однако латинская церковь и ее исповедание стоят на этом основании принципиально: римское католичество «перестало бы быть совсем католичеством и Римской церковью, если бы отказалось от соединения власти духовной и светской» (3, 194).

6. Протестантский тип церковно-государственных отношений

В эпоху реформации ее первые деятели заметили это раздвоение и проистекающие отсюда «злоупотребления Римской Церкви». Однако на первых порах они отнюдь не собирались отвергнуть вместе со злоупотреблениями благое употребление государственной силы и авторитета в пользу (реформированной) Церкви.

Для первых реформаторов дело было в том, чтобы изъять Церковь из порядка мирской власти и администрации, не дать ей обрести интересы и цели в этом мирском порядке. При этом условии

восстановилось бы сверхразумное двуединство властей в общественном организме в пользу Церкви, (реформированная) Церковь оставалась бы источником просвещения и назидания, единым просветительным началом государства и общества, которые после ревизии христианских целей и ценностей (реформированной) церкви сами и естественно стремились бы под наставлением Церкви к целям совершенства в христианской жизни (в составе целей христианской жизни не было бы теперь частных целей латинской церковной корпорации): «по учению Кальвина, самое государство должно происходить из Церкви и ею устраиваться» (3, 195); моравские братья составляют и церковное, и гражданское общество внутри другого политического общества, а потому в качестве самобытной общественности «непременно образовали бы государство, прямо из церкви исходящее и с церковным устройством одно составляющее» (там же). Даже первые последователи Лютера в своем пафосе борьбы за религиозно-нравственную «свободу христианина» с папством, и в том числе с латинскими государствами и государями Европы, были несомненно заинтересованы разорвать «связь между правительством и церковью» (3, 197) – между *латинским* правительством и *реформированной* Церковью, – и потому, признав в Аугсбургском исповедании независимость светского устройства государств от церкви, взаимную (политическую и административную) автономию обеих властей, как высших даров Бога на земле, все же далеки были от признания их нравственной и общественной автономии, от разрыва духовно-нравственной связи (реформированной) церкви как образовательного начала национальной жизни с народом, как собирательной личностью, и соответственно светской власти и ее носителей – не с земным телом Церкви (исторической иерархией), но с ее сверхразумной духовной действительностью, с ее учением и основанной на нем нравственностью. Там, где для Кальвина образовательное значение Церкви почти совершенно сводилось к нравственному назиданию и нравственной дисциплине, ввиду радикального пересмотра учения о Таинствах, – там более умеренная догматическая реформа лютеран оставляла это обращение к таинственной действительности Церкви по крайней мере не невозможным.

Однако то, что могло представляться возможным на уровне богословско-умозрительном, оказалось невозможным в реальности не по умозрительным, а по вполне материальным причинам;

«историческая мельница оттерла эту часть догмата от реформатства», – говорит Киреевский. Лютеране, что бы ни исповедовали в догматике, «в действительности тотчас же подчинили устройство духовное покровительству и надзору, распоряжению и даже управлению светской власти» (3, 195). Эта «мельница» была мельницей реально-политической целесообразности.

Светские правители, как при латинском преобладании, так и при новом церковном устройстве, строго соблюдали свой политический интерес. «Если вещество не повинуется духу, то не может оставаться в равных правах, но неизбежно должно взять верх» (3, 197). Именно это и произошло. «Как скоро духовное начало» (в лице латинской иерархии) «перестало господствовать над светским» и тем более (в лице реформированных церквей) признало ценностную автономию светских порядков и мирских практик, «так светское стало господствовать над духовным. Церкви протестантские очутились под распоряжением светских правительств» (3, 197). Пафос евангельского освобождения христианства от латинства оказался весьма созвучен независимым от Евангелия целям светских властителей. Особенно после того, как они добились свободы от единого духовного цензора, по принципу «чья область (управления), того и религия». Отношение Церкви к государству оказалось, таким образом, *перевернутым* даже в сравнении с утверждаемым первыми реформаторами отношением: это оказалось отношение *в пользу государства*. В новом общественно-политическом порядке протестантство оказалось государственной («государствующей») религией некоторых народов Европы. Во главе (реформированной) Церкви в последовательном случае стал верховный глава светской власти (король или князь). Протестантские церкви, например англиканская, сделались в некоторых случаях (не во всех) «прямым производением власти светской» (3, 194).

При старом, латинском порядке вещей понятие государственной религии собственно не имело смысла, ибо официальной религией всей Европы было (латинское) христианство. До реформации латинство было официальной религией не отдельных государств, а всей Западной Европы, всего западного христианского человечества; оно было как бы надгосударственной религией Запада.

Когда теперь при новом порядке вещей государственной оказывалась протестантская Церковь, она неизбежно вновь становилась при этом «особой» в государстве, субъектом публичного (пусть уже не римского) права, и основанием ее жизни и ее действий становился (гласный или негласный, писанный или обычно-правовой) договор с сувереном. Во всяком договоре право изменения условий договора признается за обеими сторонами, – так и здесь религиозная свобода светского властителя облекала теперь уже его законным правом на изменение церковно-общественных или даже внутрицерковных порядков в новой Церкви. Оспорить эти изменения по праву, юридическим порядком, в культуре, основоположение которой составляет договор о разделении вер сообразно властям, представляется невозможным. Оставались, правда, аргументы христианской совести (полную силу которых признавало, например, «Аугсбургское исповедание» лютеранских церквей, текст, известный Киреевскому и цитируемый им (3, 195)). В условиях де-юре господствующего протестантизма эти аргументы для самозащиты христианского сообщества от произвола (единоверной) светской власти по необходимости оказывались сугубо моральными, внутренними. В протестантском культурном мире сама Церковь представлялась по преимуществу обращенной именно к этому моральному, внутреннему, миру, воспитательницей и наставительницей «души», «духа», внутренней образованности, как сказал бы Киреевский, но не наружно-общественной образованности. Эта последняя признавалась здесь прерогативой государства и его «департаментов» (в первую очередь отвечающих за «просвещение» и «благочиние»). Пафос самобытного права внутреннего мира (*Innerlichkeit*) в протестантизме, коренящийся в религиозном стремлении к оправданию «только верой», для которой любые самые достойные наружные дела служат только символическим «знаком», – приходил во все большее противоречие с практикой государственной протестантской церковности (логически и психологически предрасположенной к реставрации схоластического типа христианской мысли и литературы, а на его основе – к возрождению культа богословских и литературных авторитетов, «новой ортодоксии»). Наконец, явилась мысль сделать христианскую веру и жизнь по вере, проповедь истины и жизнь в истине, уже и де-юре частным

делом христианского общества, а не публичным, как бы официальным делом его. Эта мысль родила стремление к государственному признанию отделения государства от всякой христианской церкви; стремление к публично-правовому признанию веры и церковности не основой образованности народа, но одним из частных дел в этой образованности, – и соответственно, если вообще признавать общественную значимость христианской церкви, то отнести ее к ведению одного из департаментов – «департамента духовных дел», или министерства культов. Это отделение Церкви от государства и школы от Церкви представляет собою в философском понимании *рациональный дуализм* в церковно-общественном идеале.

Подчеркнем, что И.В.Киреевский не отождествляет этой идеи с церковно-общественным идеалом протестантства, а именно отмечает порыв первоначальной поры протестантизма к верному и цельному христианскому соотношению, – теорию же отделения христианской Церкви от государства считает не только не православной и не цельной теорией, но вообще не христианской мыслью, «аудиторию» которой, кроме некоторых незначительных сект христианского исповедания, могут составлять, по его мнению, только «христиане всех исповеданий, колеблющиеся в своих убеждениях, и потом неверующие и философски христианствующие» (3, 195–196), – но они, справедливо продолжает он, даже если имеют политическую власть, едва ли могут быть признаны компетентными и «законными судьями в деле церковных отношений» (3, 196).

Однако его друг Кошелев, адресат этого письма, как и Вине, по поводу книги которого между друзьями и завязался спор о Церкви и государстве, именно патетически привержены теории строгого и полного отделения Церкви не только от государства, но также и от общества: главная мысль Вине – «что церковь должна быть совершенно отделена от государства, так что ни церковь не должна знать государства, ни государство церкви, но каждое из этих согласий должно действовать ...без всякого отношения к другому» (3, 191). Так же и Кошелев писал Киреевскому, что «Церковь и государство едины и тождественны только в человеке и то только в его таинственном центре. В проявлении же в мире они совершенно различны и общего ничего не имеют»

(цит. по: 3, 208); «между этими противоположностями нет применения, так сказать, моста, и потому они не могут ни сидеть вместе на одном престоле, ни подчинять себя один другому» (цит. по: 3, 210). Распространено мнение, что Кошелев был не одинок в славянофильском кружке с подобным взглядом на предмет; что вообще отделение Церкви от государства под лозунгом «освобождения Церкви» есть славянофильская точка зрения на церковно-государственные отношения; и что, наконец, именно И.В.Киреевский со своим учением о цельно-православной общечеловечности, об «обществе православном, христианском» был с ним одинок и своеобразен в пределах (единого будто бы в философском миросозерцании) кружка «москвичей». То, что это последнее мнение близко выражает подлинное положение дел, то есть что взгляды друзей на Церковь и государство действительно капитально различались, после изложенного нами не может подлежать сомнению. Что же касается правоты того или другого полемиста в этой давней переписке друзей-литераторов, то не нужно забывать, что сам спор их не был самоцелью и средством демонстрации логической и риторической выучки, но целью спора было согласие сторон в истине: «согласиться с тобой в единомыслии» (3, 203); только эта цель «стоит труда писания» (3, 202). Но для успешного преследования этой цели нужно забыть в споре о личных амбициях полемиста: «Нам важно здесь не то, каково я рассуждаю или каково ты рассуждаешь, а важен нам здесь только предмет нашего рассуждения» (3, 203). Соответственно важен поиск «общего относительно предмета спора» (3, 202). Предметом же полемики служит не мнение Кошелева или книга Вине, но вопрос о церковно-общественном отношении с позиций православного умозрения. Как средство для пробуждения в умах этого вопроса, «который спит и которому пора, очень пора проснуться» (3, 205), а также как радикальное противоядие умам от латинских искажений этого отношения, для «очищения наших понятий от еретических примесей» (3, 204), Киреевский одобряет книгу Вине; но не его *позицию*. Считая ее нехристианской, он ее резко и аргументированно критикует как философ и как православный человек. По нашему мнению, И.В.Киреевский был в этом споре, в существенном, прав.

7. Духовная основа личной свободы и достоинства

Среди высказываемых им в споре аргументов с вопросом о Церкви и государстве тесно связан следующий. Кошелев, протестуя против его позиции, писал ему, в частности: «Для общества нет ничего вечного, все для него, как и оно само, временно и случайно; вечность существует только для человека – не как гражданина, но как лица» (цит. по: 3, 211), иронизируя далее, что государство, служащее вечности, может делать это, только приняв за конституцию устав св. Василия Великого (то есть сделавшись Церковью). Киреевский возражает ему, как христианин, что, если для общества ничего вечного нет, то для него в сущности также не может быть и самого человека – как свободной личности, субъекта достоинства. Если для государства не существует ничего вечного, то для него и в нем нет «ни справедливости, ни нравственности, ни святости законов, ни достоинства человека, ни духа народного» (3, 211). Вероятно, именно обдумывая свой спор с Кошелевым о государстве и Церкви, философ записал в одном из «Отрывков» объяснение этому: «Справедливость, нравственность, дух народа, достоинство человека, святость законности могут сознаваться только в совокупности с сознанием вечных религиозных отношений человека» (1, 199). Если существенность есть нравственная личность в ее бытийном отношении к личности Божества, то положительное основание достоинства личности, сознания справедливости, общности (собирательной народной и семейной личности), в самом деле, может усматриваться только в сознании этого основополагающего отношения, и разговор о достоинстве личности и о социальной справедливости без всякой связи с этим отношением и, следовательно, с религиозной глубиной человеческой личности, а значит, и вечностью есть для христианского философа звук пустой. Без этого основания и без этой религиозной глубины обоснования «справедливость» и «достоинство» могут быть только идеологемой для обоснования целей, преследуемых помимо этой глубины, – без этой глубины в обществе и государстве вообще остается только «удобное и полезное для временных целей» (3, 211). Остается только материальное снабжение и материальная сила большинства; духовное развитие народа не только не интересует тогда прагматичное государство, но прямо вредно и

опасно для него, потому что это духовное развитие при некоторых условиях может быть «иногда прямо противно ...временным целям земного благосостояния» (там же), и по этой логике выходит, что свободно устроенное государство должно бы всеми «зависящими от него мерами заглушать развитие духовное» и ставить своей целью единственно «развитие благосостояния физического». Проще говоря, философ Киреевский переводит здесь идеологему «только земное», «ничего вечного» в предметный философский план: что именно (какое благо) тогда *составляет* цель существования государства. Бывали, заключает он, правители с подобными убеждениями, но никто не осмеливался объявлять их гласно.

Если, например, кроме благосостояния целью государственного и общественного развития должна быть всеобщая политическая свобода, – то и это требование оказывается слишком сильным тезисом для государства, единожды признавшего «какую-нибудь мелкую земную цель» смыслом своего бытия. Ибо само по себе, утверждает Киреевский, понятие о политической свободе есть понятие отрицательное и соотносительное; «смысл существенный и положительный» ему можно сообщить, только как «свободе нравственной и достоинству человека». Но это положительное понятие нравственной свободы, и это положительное, неформальное, понятие достоинства личности, «непосредственно происходит из начал религиозных» (3, 211–212). Святость и неприкосновенность личности как нравственно ответственного субъекта прямо связана с признанием сверхприродного миропорядка: «Признать святость нравственного лица нельзя, не признавая святости вечных нравственных истин, которых источник и средоточие есть вера» (3, 212). Следовательно, для того чтобы признать достоинство и свободу личности как правовую ценность и объект своей защиты, государство должно признавать законным основанием этого законодательства, а последовательно – всякого своего законодательства, – законодательство высшее и божественное. Поэтому в народе, исповедующем некоторую преобладающую веру, «только возникая из веры, и ей подчиняясь, и ею одушевляясь, может государство развиваться стройно и сильно, не нарушая свободного и законного развития личностей и так же свободно и живительно согласуясь с духом народа, проникнутого тою же верою» (3, 211–212).

Библиография

Издания сочинений

1. *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч. / Под ред. А.И.Кошелева: В 2 т. М.: Кошелев, 1861.
2. *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч. / Под ред. М.О.Гершензона: В 2 т. М.: Путь, 1911.
3. *Киреевский И.В., Киреевский П.В.* Полн. собр. соч.: В 4 т. Калуга: Гриф, 2006.
4. *Киреевский И.В.* Критика и эстетика / Под ред. Ю.В.Манна. М.: Искусство, 1979. 439 с. С. 188–191.
5. *Киреевский И.В.* «Не гуляйте в литературе...». Письма начинающему прозаику // Лит. учеба. 1983. № 4. С. 199–201.
6. *Киреевский И.В.* Избр. статьи / Под ред. В.А.Котельникова. М.: Современник, 1984. 383 с.
7. *Киреевский И.В.* Письмо В.Ф.Одоевскому // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах... 1992. Вып. 2/3. С. 89–90.
8. *Киреевский И.В.* Человек – это его вера // Север. 1996. № 5/6. С. 139–146.
9. *Киреевский И.В.* Разум на пути к истине / Сост. и вступ. ст. Н.Лазаревой. М.: Правило Веры, 2002.
10. *Киреевский И.В.* Дневник / Публ. А.В.Гвоздева // Вопр. философии. 2004. № 11. С. 130–149.
11. Письма А.И.Кошелева И.В.Киреевскому (1822–1828) / Публ. Е.В.Лудиловой // Рус. лит. 2005. № 1. С. 96–124.
12. «Европеец»: Журн. И.В.Киреевского. 1832 / Под ред. Л.Г.Фризмана. М., 1989.

Литература о Киреевском

Книги до 1917 г.

1. *Князев Г.М.* Братья Киреевские (биогр. очерки). СПб., 1898.
2. *Лушиников А.Г.* И.В.Киреевский. Очерк жизни и религиозно-филос. мировоззрения. Казань, 1918.
3. *Лясковский В.А.* Братья Киреевские. Жизнь и труды их. СПб., 1899.

Книги после 1917 г.

1. *Антонов К.М.* Философия И.В.Киреевского: Антропол. аспект. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитар. ун-та, 2006.

2. Антонов М.Ф. Проблема русского нравственного идеала в трудах И.В.Киреевского. Новосибирск, 1990. 32 с.
3. Благлова Т.И. А.С.Хомяков и И.В.Киреевский: Жизнь и философское мировоззрение. М.: Тетра, 1994. 204 с.
4. Еремеев А.Э. И.В.Киреевский. Литературные и философско-эстетические искания (1820–1830). Омск, 1996. 170 с.
5. Иван и Петр Киреевские в русской культуре. Калуга: Гриф, 2001.
6. Каменский З.А. Философия славянофилов. Иван Киреевский и А.Хомяков. СПб.: РХГИ, 2003. 533 с. (Рец.: Алексеев А. Безнадёжно устаревшая книга // Москва. 2003. № 11. С. 199–200.)
7. Рожковский В.Б. Идея цельного духа у И.В.Киреевского: культурологическая реконструкция. Ростов н/Дону: ДГТУ, 2004.
8. Рябий М.М. «Да чисто русская Россия пред нами явится видней». От любомудрия к славянофильству. М.: Пашков Дом, 2007. 383 с.
9. Василий (Саятин), иером., Шарипов А. И.В.Киреевский: Возвращение к истокам. М.: Изд-во Главархива, 2006. 408 с.
10. Christoff A. An Introduction to the nineteenth-century Russian Slavophilism: A Study in Ideas. Vol. 2. I.V.Kireevskij. Paris, 1972.
11. Gleason A. European and Moscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism. Cambridge (Mass.), 1972.
12. Goerdts W. Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V.Kireevskij. Wiesbaden, 1968.
13. Müller E. Russischer Intellekt in europäischer Krise. Ivan V.Kireevskij. Köln, 1966.

Статьи и исследования до 1917 г.

1. Арсеньев Н.С. Учение И.В.Киреевского о познании истины // Арсеньев Н.С. Дары и встречи жизненного пути. Мюнхен, 1974. С. 37–48.
2. Б-в П. Два периода в литературной деятельности И.В.Киреевского // Отечественные записки. 1856. 9. III. С. 41–44.
3. Бартнев П.И. И.В.Киреевский. Очерк его жизни и литературной деятельности // Русский архив. 1894. Кн. 2.
4. Бороздин А.К. И.В.Киреевский // Бороздин А.К. Литературные характеристики. Т. II. Вып. 1. СПб.: Пирожков, 1905. С. 299–318.
5. Веневитинов М.А. И.В.Киреевский и цензура «Московского Сборника». М., 1891.
6. Виноградов П.Г. И.В.Киреевский и начало московского славянофильства // Вопр. философии и психологии. 1892. № 11.
7. Гершензон М.О. И.В.Киреевский. Очерк // Вестн. Европы. 1908. № 8. С. 613–639.
8. Дорн Н. (Каатс А.). И.В.Киреевский. Опыт характеристики учения и личности. Париж, 1937.

9. Замечания на статью С.М.Соловьева: «Шлёцер и анти-историческое направление» (П.Бессонов. Ю.Самарин. К.Аксаков. А.С.Хомяков) // Русская беседа. 1857. 3. III. С. 73–90; 90–103; 104–141; 141–158.
10. И.В.Киреевский // Русская беседа. 1856. № 3. Смесь. С. 3–8.
11. *К-ов*. Оппозиция г. Соловьева покойному И.В.Киреевскому // Молва. 1857. № 33 (23 ноября). С. 380–385; 34 (30 ноября). С. 391–393.
12. *Кинги А.В.* И.В.Киреевский. Его личность и деятельность // Филол. зап. 1914. № 1–6. (Отдельное изд. Воронеж, 1915).
13. *Ковалевский М.М.* Ранние ревнители философии Шеллинга в России. Чаадаев и Иван Киреевский // Русская Мысль. 1916. № 12. С. 115–136.
14. *Ласкеев П.* Два проекта православно-христианской философии (Карпов и Киреевский) // Христианское чтение. (СПб.), 1898. № 6.
15. *Писарев Д.И.* Русский Дон-Кихот // Русское слово. 1862. 2. II. С. 88–110.
16. *Плеханов Г.В.* И.В.Киреевский // *Плеханов Г.В.* Соч. Т. 23. М.-Л.: ГИЗ, 1926. С. 102–111.
17. *Смирнов Ф.И.* Взгляд И.В.Киреевского на римское католичество // Православное обозрение. 1884. № 9. С. 115-154; № 10. С. 305–325.
18. *Смолич И.* И.В.Киреевский // Путь. 1932. № 33.
19. *Соловьев С.* Шлёцер и анти-историческое направление // Русский вестн. 1857. № 3 (2). С. 431–480.
20. *Сумцов Н.Ф.* В.А.Жуковский и И.В.Киреевский // Харьков. университет.: Сб. в память В.А.Жуковского и Н.В.Гоголя. Харьков, 1903. С. 97–99.

Статьи и исследования после 1917 г.

1. *Андреева В.* Гносеология целостного знания И.Киреевского и Вл. Соловьева // Славянский альманах. 2003. М., 2004. С. 400–405.
2. *Антонов К.М.* Творчество А.С.Пушкина в оценке И.В.Киреевского // Вестн. Моск. ун-та. Сер. Философия. 1994. № 3. С. 14–20.
3. *Антонов К.М.* Проблема возможности в религиозной философии И.В.Киреевского и В.Н.Лосского // Ежегод. богослов. конф. Православ. Свято-Тихонов. Богослов. ин-та. М., 2001. С. 29–37.
4. *Антонов К.М.* Славянофилы и И.В.Киреевский: Становление исслед. традиций // Вестн. Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-та. Сер. 1. Богословие, философия. 2006. Вып. 16. С. 55–92.
5. *Антонов К.М.* И.В.Киреевский и последующая русская философская традиция // Вестн. Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-та. Сер. 1. Богословие, философия. 2007. Вып. 17. С. 67–76.
6. *Аулова Е.П.* А.С.Пушкин и И.В.Киреевский: Две концепции культурного синтеза // Всерос. научно-практ. конф. «А.С.Пушкин и современный мир». Калуга, 1999. С. 38–39.

7. *Аулова Е.П.* И.В.Киреевский и К.Н.Леонтьев: проблема русского национального идеала // *Оптина пустынь и русская культура*. Калуга, 2000. С. 82–85.

8. *Аулова Е.П.* Проблема синтеза восточной и западной культур под эгидой православия – исходный пункт историософии И.В.Киреевского // *Оптина пустынь и русская культура*. Калуга, 2000. С. 42–45.

9. *Афанасьев В.* Супруги Киреевские в их отношении к Оптиной пустыни // *Лит. учеба*. 1996. № 3. С. 188–216.

10. *Афанасьев В.* Просвещая разум и сердце (О Записке И.В.Киреевского) // *Лит. учеба*. 1997. № 5/6. С. 109–111.

11. *Бадалян Д.А.* «Прототипы» идей пушкинской речи Ф.М.Достоевского в произведениях А.С.Хомякова, И.В.Киреевского и И.С.Аксакова // *Россия и мир: вчера, сегодня, завтра*. М., 2003. С. 363–371.

12. *Бажов С.И.* Концепция кризиса рационалистической философии в славянофильской доктрине (На материале творчества И.В.Киреевского) // *Религиозно-идеалистическая философия в России XIX – начала XX веков*. М., 1989. С. 2–18.

13. *Благова Т.И.* Философия ранних славянофилов. И.В.Киреевский о цельности духа // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. Философия*. 1991. № 4. С. 14–19.

14. *Бажов С.И.* И.В.Киреевский и Н.Я.Данилевский о самобытных началах русской культуры // *Философия в России XIX – начала XX в.: преемственность идей и поиски самобытности*. М., 1991. С. 41–69.

15. *Бажов С.И.* Особенности русской культуры в трактовке И.В.Киреевского и Н.Я.Данилевского // *Вестн. славян. культур*. 2000. № 1. С. 32–38.

16. *Бездухов В.П.* И.В.Киреевский, А.С.Хомяков и принцип соборности в воспитании // *Педагогика*. 1998. № 7. С. 78–81.

17. *Березкина С.В.* Вокруг запрещения журнала «Европеец» // *Временник Пушкинской комиссии*. СПб., 2004. Вып. 29. С. 226–248.

18. *Верещагина А.Г.* К истории русской художественной критики тридцатых годов XIX века: Журнал «Европеец» И.В.Киреевского (1832) // *Русское искусство Нового времени: Исслед. и материалы*. М., 2001. С. 158–177.

19. *Владимирова Т.К., Рудаков Л.И.* Русское общество и человек на путях обновления (П.Я.Чаадаев и И.В.Киреевский) // *Вестн. Русской Христиан. гуманитар. акад. (Санкт-Петербург)*. 2009. Т. 10. № 1. С. 139–150.

20. *Власенко А.* Иван Киреевский и «русская идея» классических славянофилов // *Теория и практика преподавания русской словесности*. М., 1996. Вып. 3. С. 199–207.

21. *Галкина Л.В.* Умозрение Ивана Киреевского // Белёвские чтения. М., 2002. Вып. 2. С. 137–144.
22. *Гвоздев А.В.* Концепция «цельного духа» И.В.Киреевского и его педагогические взгляды // Человек. 1998. № 2. С. 139–148.
23. *Гвоздев А.В.* Концепция цельного духа И.В.Киреевского как реминисценция мистико-аскетической традиции православия // Оптина пустынь и русская культура. Калуга, 2000. С. 49–58.
24. *Гвоздев А.В.* Мистико-аскетическая традиция в историософской концепции И.В.Киреевского // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв. М., 2007. С. 368–410.
25. *Гельфонд М.М.* Общие мотивы сборника Е.А.Баратынского «Сумерки» и статьи И.В.Киреевского «Девятнадцатый век» // Грехневские чтения. Н. Новгород, 2001. С. 124–128.
26. *Гуминский В.М.* «Некто Иван Васильевич Киреевский...». Опыт портрета на фоне семьи и эпохи // Лит. учеба. 1980. № 6. С. 176–187.
27. *Евгин А.В.* Белёв. 1839 г. Становление славянофильского мировоззрения И.В.Киреевского // Белевские чтения. М., 2002. Вып. 2. С. 132–136.
28. *Евгин А.В.* Оптина пустынь: И.В.Киреевский // От наших корней. Калуга, 2003. С. 125–136.
29. *Евланникова И.В.* Либерализм в контексте И.В.Киреевского // Мировоззренческая парадигма в философии: экзистенциальный аспект. Н. Новгород, 2006. С. 198–243.
30. *Еремеев А.Э.* Особенности эстетики и поэтики прозы И.В.Киреевского и А.И.Герцена // Скафтымовские чтения. Саратов, 1993. С. 29–34.
31. *Еремеев А.Э.* Философская критика эпохи романтизма: И.В.Киреевский // Вопр. истории лит. Омск, 1995. С. 79–82.
32. *Еремеев А.Э.* И.В.Киреевский – литератор и религиозный мыслитель // Вестн. Омск. отд-ния Акад. гуманитар. наук. Омск, 1997. № 2. С. 57–65.
33. *Еремеев А.Э.* О влиянии французской романтической историографии на становление русской философской прозы: И.В.Киреевский и А.Ф.Вельтман // Романтизм в литературном движении. Тверь, 1997. С. 114–128.
34. *Еремеев А.Э.* Биографические очерки «Жизни Стеффенса». «Е.А.Баратынский» как основа синтеза образного и логического мышления И.В.Киреевского // Проблемы стиля и жанра в русской литературе XIX в. Екатеринбург, 1997. С. 48–57.
35. *Еремеев А.Э.* И.В.Киреевский как зачинатель русской философской мысли // Вестн. Омск. отд-ния Акад. гуманитар. наук. Омск, 2000. № 5. С. 15–22.

36. *Еремеев А.Э.* И.В.Киреевский об особом значении нравственной сферы в человеке и обществе в целом // Русский вопрос: История и современность. Омск, 2000. С. 273–275.

37. *Есаулов И.* «Мы поверили бы французу и немцу...» И.В.Киреевский о христианских основах русского национального сознания и современная наука // Москва. 1998. № 4. С. 210–214.

38. *Жукоцкий В.Д.* Антропологический дискурс И.В.Киреевского: проблема просвещения // Человек в философско-правовом измерении. Екатеринбург, 2002. С. 25–30.

39. *Зыкина Е.Б.* Гуманистический идеал в концепции И.В.Киреевского // Человекознание: гуманист. и гуманитар. ориентации в образовании. Курск, 1994. С. 57–59.

40. *Зыкина Е.Б.* И.В.Киреевский о традициях античной мысли в западноевропейской философской культуре // Диалог в культуре, философии и образовании. Курск, 1995. С. 57–58.

41. *Зыкина Е.Б.* И.В.Киреевский о соотношении философии, науки и религии в христианской культуре // Философия в системе духовной культуры на рубеже XXI века. Курск, 1997. С. 161–163.

42. Иван Васильевич Киреевский: личность и творчество // Мир человека. 2007. Т. 1. № 1. С. 58–84.

43. *Калашиникова Л.В.* И.В.Киреевский – почетный смотритель Белёвского уездного училища // Белёвские чтения. М., 2003. Вып. 3. С. 105–110.

44. *Каплин А.Д.* И.В.Киреевский о путях исторического развития России // Вісник Харьковского нац. университету. История. Харьків, 1997. 396. № 29. С. 62–71.

45. *Касаткина В.Н.* Христианские идеи и настроения в переписке В.А.Жуковского с И.В.Киреевским // Русская литература XIX в. и христианство. М., 1997. С. 217–224.

46. *Керимов В.* А.С.Хомяков против И.В.Киреевского // Наука и религия. 1989. № 1. С. 12–14.

47. *Козыро Л.А.* Раннее художественное творчество И.В.Киреевского: «Царицынская ночь» // Оптина пустынь и русская культура. Калуга, 2000. С. 77–81.

48. *Коптева Э.И.* Особенности эволюции эстетической мысли И.В.Киреевского («Обозрение русской литературы» 1831 года) // Гуманитарное знание. Сер. «Преемственность». Омск, 1997. Вып. 1. С. 33–39.

49. *Коптева Э.И.* Эволюция художественного сознания А.С.Пушкина в статьях И.В.Киреевского (конец 1820-х – начало 1830-х годов) // Вестн. Омск. отд-ния Акад. гуманитар. наук. Омск, 1998. № 3. С. 48–52.

50. *Коптева Э.И.* К вопросу осмысления И.В.Киреевским авторской позиции в «Борисе Годунове» Пушкина и поэмах Баратынского («Обозрение русской литературы» 1831 года) // Романтизм и его исторические судьбы. Тверь, 1998. Ч. 1. С. 152–155.

51. *Коптева Э.И.* Ценности православной культуры и ее отношение к западноевропейской цивилизации в статье И.В.Киреевского «В ответ А.С.Хомякову» // Вестн. Омск. Отд-ния Акад. гуманитар. наук. Омск, 2000. № 4. С. 78–83.

52. *Коптева Э.И.* О влиянии православного духовного начала на генезис национальной культуры («В ответ А.С.Хомякову» И.В.Киреевского. 1839) // Русский вопрос: История и современность. Омск, 2000. С. 270–272.

53. *Коптева Э.И.* Синтез философских и эстетических идей в статье И.В.Киреевского «Горе от ума...» // Вестн. Омск. Отд-ния Акад. гуманитар. наук. Омск, 2000. № 5. С. 23–29.

54. *Корольков А.А.* И.В.Киреевский и судьбы русского просвещения // Тез. VI Междунар. чтений, посвящ. братьям Киреевским. Калуга, 2006. С. 3–8.

55. *Костелов В.С.* Панлогизм Г.Гегеля и его российские критики (И.В.Киреевский, Вл.Соловьев, Н.Бердяев). М., 1979. 43 с. Деп. в ИНИОН № 3753.

56. *Костелов В.С.* П.Чаадаев и (или?) И.В.Киреевский // Чаадаев и русская философия (К 200-летию со дня рождения). М., 1994. С. 42–44.

57. *Котельников В.А.* Философские искания И.В.Киреевского и развитие русского художественного сознания // Проблемы художественного метода и жанра. Л., 1978. С. 22–28.

58. *Котельников В.А.* Путь Ивана Киреевского к молитве Иисусовой // Церковь и время. 2005. № 1. С. 177–187.

59. *Котельников В.А.* Путь к Иисусовой молитве: К 200-летию со дня рождения И.В.Киреевского // Москва. 2006. № 3. С. 233–239.

60. *Кравченко В.В.* И.В.Киреевский и В.С.Соловьев: религиозно-философский диалог // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв. М., 2007. С. 303–320.

61. *Куракина О.Д.* И.В.Киреевский и А.С.Хомяков – начало самобытной русской философии // Тез. VI Междунар. чтений, посвящ. братьям Киреевским. Калуга, 2006. С. 25–32.

62. *Куракина О.Д.* И.В.Киреевский и А.С.Хомяков – начало начал самобытной русской философии // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв. М., 2007. С. 321–346.

63. *Малинин В.А.* Философские идеи раздвоенного ума: И.В.Киреевский // Проблемы русской философии и культуры. Калининград, 1999. С. 14–31.

64. *Манн Ю.В.* И.В.Киреевский // *Вопр. лит.* 1965. № 9.
65. *Манн Ю.В.* Иван Киреевский и Гоголь в стенах Оптиной // *Вопр. лит.* 1991. № 8. С. 106–124.
66. *Маслин М.А.* Иван Киреевский и русская философия // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв. М., 2007. С. 103–112.
67. *Маслов Г.Н., Ищутин А.А.* Категория целостности в философии И.В.Киреевского // *Тез. VI Междунар. чтений, посвящ. братьям Киреевским.* Калуга, 2006. С. 35–40.
68. *Милюгина Е.Г.* Иван Киреевский как участник романтической эстафеты // *Романтизм: грани и судьбы.* Тверь, 1999. Вып. 2. С. 82–91.
69. *Можарова М.А.* И.В.Киреевский и Л.Н.Толстой о народном образовании // *Тез. VI Междунар. чтений, посвящ. братьям Киреевским.* Калуга, 2006. С. 180–183.
70. *Моргачев В.О.* Исихазм и охранительное начало в философии И.В.Киреевского // *Тез. VI Междунар. чтений, посвящ. братьям Киреевским.* Калуга, 2006. С. 59–61.
71. *Муза Д.Е.* И.В.Киреевский (1806–1856): трудный путь к православному цивилизации // *Тез. VI Междунар. чтений, посвящ. братьям Киреевским.* Калуга, 2006. С. 61–64.
72. *Мюллер Э.* И.В.Киреевский и немецкая философия // *Вопр. философии.* 1993. № 5.
73. *Нетужилов К.Е.* Взгляды И.В.Киреевского как оппозиция теории «официальной народности» // *Актуальные проблемы истории дореволюционной России.* СПб., 1992. С. 93–98.
74. *Никитин В.А.* Актуальность «русской идеи» Ивана Киреевского // *Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв.* М., 2007. С. 113–136.
75. *Носов С.Н.* Два источника по истории раннего славянофильства (Записка А.С.Хомякова «О старом и новом» и ответ И.В.Киреевского // *Вспомогательные исторические дисциплины.* Т. 10. Л., 1978. С. 252–268.
76. *Панфилов М.М.* Педагогическая значимость книжной культуры в мирозерцании И.В.Киреевского // *Румянцевские чтения.* М., 1996. Ч. 2. С. 285–293.
77. *Панфилов М.М.* Ключ разума (Духовный кодекс Ивана Киреевского) // *Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв.* М., 2007. С. 203–225.
78. *Панфилов М.М.* Духовный кодекс Ивана Киреевского // *Мир библиографии.* 2006. № 5. С. 50–60.
79. *Плотникова И.* Роль старчества в становлении философских воззрений И.В.Киреевского // *Отчизна.* Сергиев Посад, 2002. № 1. С. 12–16.

80. *Половинкин С.М.* Персонализм И.В.Киреевского // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв. М., 2007. С. 252–257.

81. *Птицын А.Н.* «Я и теперь еще люблю Запад»: Прошлое и настоящее Западной Европы в представлении И.В.Киреевского // Славянский мир в социокультурном измерении. Ставрополь, 2005. Вып. 2. С. 190–197.

82. *Рябий М.М.* И.В.Киреевский накануне издания журнала «Европеец» // Взаимодействие творческих индивидуальностей русских писателей XIX – начала XX века. М., 1994. С. 19–31.

83. *Рябий М.М.* Неизвестный собеседник И.В.Киреевского // Вестн. Рос. гос. ун-та имени И.Канта. 2008. Вып. 8. Сер.: филол. науки. С. 77–80.

84. *Рожковский В.Б.* И.В.Киреевский: значение его творчества для русской философии // Тез. VI Междунар. чтений, посвящ. братьям Киреевским. Калуга, 2006. С. 14–19.

85. *Рожковский В.Б.* Время славянофильствует: Перспективы философии И.В.Киреевского // Философия права. Ростов н/Дону, 2009. № 4. С. 16–20.

86. *Рудницкая Е.Л.* И.В.Киреевский и феномен славянофильства // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв. М., 2007. С. 156–177.

87. *Сахаров Вс.* Письмо И.В.Киреевского Т.Н.Грановскому // Вопр. лит. 1979. № 11. С. 247–255.

88. *Сахаров Вс. И.* Движущаяся эстетика (И.В.Киреевский) // *Сахаров Вс. И.* Под сенью дружных муз. М., 1984.

89. *Сенина О.В.* И.В.Киреевский о религиозных основаниях русской философии // Тез. VI Междунар. чтений, посвящ. братьям Киреевским. Калуга, 2006. С. 40–55.

90. *Сербиненко В.В.* Образ европейской культуры в творчестве И.В.Киреевского (ранний и поздний периоды) // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв. М., 2007. С. 226–240.

91. *Семенова С.Г.* Славянофилы и Николай Федоров: религиозно-философский диалог // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв. М., 2007. С. 276–302.

92. *Сергеев С.М.* Был ли Иван Киреевский славянофилом? // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв. М., 2007. С. 258–263.

93. *Серова О.Е.* Психолого-историческая реконструкция формирования философских, психологических, социально-психологических взглядов И.В.Киреевского // Российское сознание: психология, культура, политика. Самара, 1997. С. 88–90.

94. *Сметанина Т.А.* А.С.Хомяков и И.В.Киреевский о проблемах гуманитарного знания // Православие и гуманитарное знание. Н. Новгород, 2006. С. 205–208.

95. *Смирнова З.В.* Историко-философские проблемы в трудах И.В.Киреевского // Историко-филос. ежегодник. М., 1997. С. 276–292

96. *Сохатский А.Г.* Аксиологический аспект творчества И.В.Киреевского и А.С.Хомякова и проблема его источников // Гуманитар. исслед. Уссурийск, 1999. Вып. 3. С. 100–109.

97. *Стеклов М.Е., Стеклова Л.Т.* Иван Киреевский о характере просвещения России и Европы // Социальные трансформации. Вып. 11. Смоленск, 2006. С. 141–153.

98. *Степанов Л.А.* И.В.Киреевский среди литераторов «пушкинского круга» («Царицынская ночь») // Пушкин: Исслед. и материалы. Т. 13. Л., 1989.

99. *Стрельцов А.С.* Духовный рыцарь земли российской. О месте И.В.Киреевского в русской философии и культуре // Тез. VI Междунар. чтений, посвящ. братьям Киреевским. Калуга, 2006. С. 9–13.

100. *Судаков А.К.* «К любознанию самостоятельному»: И.В.Киреевский о немецкой философии и ее значении для России // Историко-филос. ежегодник. М., 2009.

101. *Судаков А.К.* Отвлеченная красота и христианская цельность творчества (И.В.Киреевский об искусстве и художнике) // Вестн. Междунар. акад. наук (Русская секция). 2008. № 2. С. 76–79.

102. *Судаков А.К.* Разум духовный и разум естественный. Вера и разум в философии И.В.Киреевского // Философия и культура. 2008. № 12. С. 157–182.

103. *Судаков А.К.* Четверичное строение духовной культуры в философии И.В.Киреевского // Грани культуры: Актуальные проблемы истории и современности. Материалы III Межрегион. научн. конф. Сб. докл. М., 2008. С. 66–74.

104. *Судаков А.К.* Аристотель как выразитель и погубитель духа язычества: И.В.Киреевский о классической греческой мысли // Философия и этика: Сб. научн. тр. к 70-летию акад. А.А.Гусейнова. М., 2009. С. 248–261.

105. *Судаков А.К.* Образы верующего разума у И.В.Киреевского // Филос. науки. 2009. № 6. С. 29–50.

106. *Судаков А.К.* Разумная целость и христианская цельность в философии И.В.Киреевского // Материалы VII Всерос. чтений, посвящ. братьям Киреевским «Оптина Пустынь и русская культура». Калуга, 2009. С. 73–77.

107. *Сысоева Н.П.* «Содействовать просвещению народа...» И.В.Киреевский и А.С.Пушкин // Вестн. Оренбург. гос. пед. ун-та. 2006. № 2. Сер.: гуманитар. и естеств. науки. С. 20–28.

108. *Тарасов Б.Н.* Современный мир и философия И.В.Киреевского // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв. М., 2007. С. 10–60.

109. *Торопыгин П.* П.Я.Чаадаев и И.В.Киреевский // Классицизм и модернизм. Тарту, 1994. С. 94–101.

110. *Фролов А.А.* Историософия славянофильства: А.С.Хомяков и И.В.Киреевский // История философии. 2002. № 9. С. 23–42.

111. *Хестанов Р.* Церковь и республика ученых: И.Киреевский и А.Герцен // Логос. 1999. Вып. 2. С. 111–121.

112. *Хретицина С.* «Живое» у Киреевского (От славянофилов до Н.Ф.Федорова) // Философия бессмертия и воскрешения. М., 1996. Вып. 1. С. 150–154.

113. *Черников А.П.* «Согласить разум с верою»: И.В.Киреевский о гармонии веры и знания // Тез. VI Междунар. чтений, посвящ. братьям Киреевским. Калуга, 2006. С. 55–59.

114. *Черников А.П.* Литературно-эстетические воззрения И.В.Киреевского // Литература в школе. 2006. № 11. С. 8–10.

115. *Шишкин С.А., Постовалов О.А.* Философия красоты И.В.Киреевского // Философский альманах. Иваново, 1998. № 1–2. С. 207–213.

116. *Шишкин И.М.* Экзистенциальная революция И.В.Киреевского // Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв. М., 2007. С. 355–367.

117. *Шагин С.А.* Россия и Запад в философии И.В.Киреевского (к 200-летию со дня рождения) // Вестн. Томск. гос. ун-та. 2007. № 296. С. 76–83.

Авторефераты

1. *Антонов К.М.* Философское наследие И.В.Киреевского: Антропологический аспект: Автореф. ...канд. филос. наук. М., 1999. 24 с.

2. *Белевцев А.В.* Социально-философское учение классиков славянофильства А.С.Хомков и И.В.Киреевский (Опыт реконструкции): Автореф. ...канд. филос. наук. Ставрополь, 1997.

3. *Власенко А.И.* Иван Киреевский и славянофильская мысль России 30-х–50-х годов XIX в.: Автореф. ...канд. культурол. наук. М., 1997. 27 с.

4. *Гвоздев А.В.* Святоотеческие корни концепции цельного духа И.В.Киреевский: Автореф. ...канд. филос. наук. М., 2001. 24 с.

5. *Долгушин Д.В.* В.А.Жуковский и И.В.Киреевский: к проблеме религиозных исканий русского романтизма: Автореф. ...канд. филол. наук. Томск, 2000. 20 с.

6. *Коптева Э.И.* Литературно-критические и философско-эстетические воззрения И.В.Киреевского 1830-х гг. в свете русского художественного сознания первой трети XIX в.: Автореф. ...канд. филол. наук. Красноярск, 2000. 22 с.

7. *Можарова М.А.* Л.Н.Толстой и И.В.Киреевский: Преемственные связи: Автореф. ...канд. филол. наук. М., 1999.

8. *Нетужилов К.Е.* И.В.Киреевский в общественной борьбе 30-х–40-х гг. XIX века: Автореф. ...канд. ист. наук. СПб., 1995. 14 с.

9. *Рябий М.М.* И.В.Киреевский как издатель журнала «Европеец»: Литературный круг ранних славянофилов: Автореф. ...канд. филол. наук. М., 1993.

10. *Серова О.Е.* Психологические аспекты духовно-нравственного учения о личности и народе И.В.Киреевского: историко-психологическое исследование: Автореф. ...канд. психол. наук. М., 1998. 24 с.

Материалы научных конференций

1. Иван Киреевский и идеи славянофильства: теория, история. Современное осмысление. М.: РАГС, 2007. 191 с.

2. Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX–XXI вв. М.: РГБ, 2007. 435 с.

Содержание

Введение	3
Глава 1. Разум и жизнь: личность как сущность в миросозерцании И.В.Киреевского	13
Цельность и культура в «москвитянинских» статьях Киреевского	14
«Философия прямо и чисто христианская». Идея цельности в поздних статьях И.В.Киреевского	29
1. Трансрациональность против иррациональности	30
2. Личность как сущность.....	33
3. Цельная жизнь в истине как вера	36
4. Стремление к цельности как христианская установка: антропология и христология.....	43
5. Антропология цельности у Киреевского	46
а. Состав цельной человечности	47
б. «Место» цельной истины.....	56
в. Жизнь как цельная деятельность	62
6. Умозрение цельности как христианская философия цельной жизни.....	69
Глава 2. Вера и разум: умозрение религиозной истины в православии по учению И.В.Киреевского	74
А. Сверхразумность веры: высшая сторона аналитики веры и разума.....	78
Б. Свобода разумения: вторая сторона аналитики веры и разума.....	84
В. Верующий разум: умозрительное единство веры и рациональности	93
Г. Верующий разум как орган философии. И.В.Киреевский о сущности философии вообще и христианского любомудрия в частности	105
Глава 3. «Временное должно служить вечному...» Взгляд И.В.Киреевского на соотношение Церкви, государства и общества	135
1. Этика цельного характера. Вера и нравственность лица и народа	136
2. Церковь и государство в их общем отношении	140

3. Православное христианское понятие о церковно- государственном отношении	145
4. Философское резюме: просвещение и образованность, идеалы и история	158
5. Римское христианство и римская власть: латинский тип церковно-государственного отношения	163
6. Протестантский тип церковно-государственных отношений	170
7. Духовная основа личной свободы и достоинства.....	176
Библиография	178

Научное издание

Судаков Андрей Константинович

Цельность бытия

Религиозно-философская мысль И.В. Киреевского

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 08.02.11.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,0. Уч.-изд. л. 10,45. Тираж 500 экз. Заказ № 009.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14/1, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>