ОБРАЗЫ ВЕРУЮЩЕГО РАЗУМА В ФИЛОСОФИИ И.В. КИРЕЕВСКОГО

А.К. СУДАКОВ

Ключевое положение темы «вера и разум» в русской мысли и в частности у И.В. Киреевского более или менее общепризнано. Однако в силу стойкого предрассудка о будто бы фрагментарности учения И.В. Киреевского, его взгляды подвергаются порой упрощающему искажению в духе строгого разделения или метафизического соединения веры и разума. Поэтому начинать приходится с вопроса о том, от какой философии веры наш философ отталкивался, и какого понимания соотношения веры и разума у него не могло быть.

Христианскую философию подстерегают в разбираемом вопросе сомнения и уклонения, когда она побуждается думать, что верующему христианину не нужно самобытного мышления за пределами его молитвенной жизни, поскольку православное любомудрие дано ему готовым в трудах Отцов. В этом воззрении есть зерно правды, но лишь пока мы рассматриваем христианина обособленно от современной ему образованности. Рационально-научное миросозерцание может прийти к убеждению в ненужности философии и вероучения для построения жизни, хотя и конструирует себе чаще всего некий суррогат веры и философии «для внутреннего пользования». Дело, однако, в том, на каких началах строится умственная и жизненная культура фидеиста и сциентиста, и не оказывается ли так, что идейные крайности сходятся и рационалист пожимает руку фидеисту там, где христианский философ вступает в разногласие с ними обоими.

Формально «ортодоксальное» понятие о цельности духа, о спасении только верой и/или делами, и т.д. – может быть понимаемо существенно по-разному, так что и строящаяся на них верующая философия духа может **на деле** уклоняться от истины вероучения, которое **на словах** полагает в основу. В результате и историческое изложение будто бы «русской православной философии» может оказаться проповедью вполне католической или протестантской, или, по выражению И.В. Киреевского, латинской или реформатской по духу теории. Причем заметно это только для тех,

кто «стоит в истине». Как же возможно пребывание в истине живой верующей мысли среди стольких уклонений, – это самая трудноразрешимая проблема для философской рефлексии о вере и разуме. Иначе говоря, уму православно мыслящего еще нужно **показать**, что вера предполагает цельность духа, превышает естественное разумение, ибо привычное духовное, а значит и философское уклонение привыкло сомневаться в этом или понимает цельность и преображение совершенно **по-своему**. Поэтому суждения И.В. Киреевского, одного из первых в России светских христианских философов, о вере и разуме ценны для нас сегодня в освоении темы православной культуры мысли и жизни. Здесь важно не ограничиться буквой цитат, потому что в области духовной мысли привычно принимаемое за истину может оказаться внутренним и закоренелым уклонением.

Эта тема значима и для истолкования мировоззрения И.В. Киреевского. При определенном воззрении на духовность разум разуму и цельность цельности рознь. Так и в системе И.В. Киреевского есть два понятия о разуме. Разум духовный стоит ступенью выше собственно познавательного разума, как его идеал. Разум внешней образованности в обычном состоянии неспособен к осознанию богословско-философских истин, и потому неспособен также вести речь о цельности разума. Их соотношение останется непроясненным, пока мы понимаем его как факт антропологической метафизики или тему отвлеченной (от антропологии) теории знания; между тем для Киреевского оно есть срез стремящейся к полноте проявления **органической духовной жизни**. Дух мышления (жизни разума) определяется для него тонусом верования (жизни духа в его единстве); возможность и дух мышления обусловлены обстояниями религиозной жизни. Внутренний разум одушевляет жизнь разума внешнего.

Вероучение и дух философии

Каждое особое вероисповедание «непременно предполагает особое отношение разума к вере»[1], особое настроение целого духа, посредуемое духом деятельности духовных наставников этого исповедания. Особое настроение духа определяет понятие о познавательных правах разума, прежде всего

в вопросах веры. Из этого же настроения духа рождается – **или не рождается** – самобытная философия[2]. Поэтому духом господствующего вероисповедания определяется направление философии в известной стране: «Философия ... рождается из того особенного настроения разума, которое сообщено ему особенным характером веры»[3]. Правда, это вполне так лишь при условии, если «человек согласен... с собою и последователен в своих убеждениях»[4], – при мышлении в духе данного исповедания, закрепляемом образованием и формирующем, в свою очередь, духовный тип этого образования.

Философия рождается из обоснованного в смысле вероучения отношения разума-рассудка к разуму органической духовной истины. Истина одна, как един и разум, и ум создан стремиться к постижению живой истины, к соглашению с нею всех частных истин. Но если этот высший разум должен и может быть усвоен внешним разумом человека, то человек должен уяснить себе, в каком состоянии может и должен находиться этот естественный инструмент разумения, каково его отношение к вышеестественному разуму, – как может быть познаваем этот вышеестественный разум, – и где границы постижимого для естественного смысла. Все это открывается учением веры; точнее, вера задает тонус мышления, установку его, в котором внимательный наблюдатель может усмотреть характер рождающегося в ее духе мышления. А потому во избежание методической ошибки в философии духа разговору о «смысле, которым человек постигает Божественное», должна предшествовать феноменология способов религиозного познавания. Эта феноменология религиозной жизни и представлена у И.В. Киреевского в форме публицистической критики западных вероисповеданий. Дух вероучения указывает на то, в чем полагается этой верой орган высшего познания:

– в вышеестественной способности естественного человека (как уверяет оккультизм);

– в одной из способностей естественного человека: разуме, чувственности, интуиции, одной из сил человека в их «обыкновенном» состоянии; сюда же относится антропология, для которой истина дается проведением объекта через все силы души, и таким образом мерилом подлинности оказывается естественный человек в его целостности; первый

вариант можно назвать отвлеченным рационализмом, второй есть насильственный внешний холизм;

– или, наконец, в сердце как живом средоточии всех сил существа, где они при известных условиях могут действовать сообща. Тогда разум сердца превышает уровень естественного разума, а философия сердца есть учение о трансрациональной цельности ума в сердце на пути его преображения.

Этот момент преображения ума в сердце принципиален: не заметившему его кажется, будто для Богопознания достаточно естественной интуиции, ума «в обыкновенном его состоянии»; тогда ищут «трансцензуса» объекта без «трансцензуса» естественного субъекта. Для христианской философии естественный разум в обычном состоянии принадлежит к поврежденной грехом человеческой природе и к истинному ведению негоден, что, однако, не позволяет и впадать в иррационализм оккультного «тайного знания»; истина не в отрицании разума и естества, но выше обоих: она трансрациональна.

Орган богословско-философского ведения служит и к разумению истины вообще[5]. Тот вид, который придает силам души их культура в духе известного учения веры, определяет образ разума, обращаемого воспитанным в преданиях этой веры человеком на явления «жизненного мира». Ибо все они более или менее касаются вопросов Божественной истины[6]. Поэтому наряду с православным или лютеранским типом богослужения, богословствования, философствования, можно говорить о православном или лютеранском типе учения о науке, о государстве, об искусстве, и т.п.

Рационализм вероучения и Богопознания

В латинстве орган богословского разумения есть логический разум-рассудок, произведший саму реформу вероисповедания и бывший даже первопричиной отдельного существования Римской церкви. Догмат о filioque был составлен в противоположность арианской ереси, хотя «прямая противоположность заблуждению обыкновенно бывает не истина, но только другая крайность того же заблуждения»[7]. Догматы, привнесенные «случайным выводом логики»[8], свидетельствуют о предпочтении логики органической истине соборно-церковного единомыслия, преданию, хранящему «об-

щее сознание всего христианского мира»[9]. Разум-рассудок самовластно вторгается в богословие и утверждает новые догматы. При этом субъективно он стремится к утверждению истины веры против уклонений (ересей), т.е. к единству Церкви и единомыслию в христианских убеждениях. Но он руководится только интересом непротиворечивости своей логической деятельности, забывает о своем значении в целом живого духа, вера которого есть сознание отношения личности к живому личному Богу и «не вмещается в одной какой-либо познавательной способности... но обнимает всю цельность человека»[10]. Кроме того, верующий дух есть существенным образом не индивидуальный, а соборный, более того, универсально-соборный дух Церкви: «Духовное общение каждого христианина с полнотою всей Церкви»[11]. Постольку истина веры хранится в соборном разуме Церкви, в общецерковном сознании и предании, в котором духовное дело каждого христианина и поместной церкви значимо для всего христианского мира: «Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира»[12]. Если же христианин предпочитает авторитету предания авторитет своей логической разумности, то, за неимением внутреннего авторитета, в отсутствие единомыслия веры в сердечном умозрении, – как может он оправдать свое самочинное деяние? Только силой административного авторитета. Ибо, предоставив права логическому способу оправдания истины, разум-рассудок забывает, что сам он «может различно постигать Божественное» в меру личных понятий индивида[13], и для сохранения церковного единства оказывается необходимо авторитетное суждение церковной иерархии. Внешний авторитет, независимо от внутреннего, «сделался последним основанием веры»[14], вследствие чего разум был слепо покорен вероучению, истолковываемому мнениями иерархии; ослепление же разума неизбежно там, где ему не нужно и невозможно искать имманентных разуму причин для этих мнений иерархии.

Во избежание слепоты разум мог желать оправдать догмат веры привычными средствами, логически согласив догмат с прежними (которые приходилось для того трактовать как идеи естественного разума). Возникает религиозная по-

требность в школьно-рациональном философствовании. Построение «наукообразного богословия»[15] стало задачей философии. Схоластическая философия стремилась «связать понятия богословские в разумную систему ... и подложить под них рассудочно-метафизическое основание»[16]. «Сумма теологии» превращалась в фундамент вероучения. Развитие этой установки вело схоластов Средневековья к воззрению на веру как на несовершенный сравнительно с разумным боговедением образ «признания за истину»: credo ut intelligam выросло в рационалистическую теорию религиозного знания. Соглашение же суждений иерархии с требованиями разума достигалось путем подведения культурных ценностей под наружно согласную с этими суждениями систему.

Однако эти способы оправдания отвлеченного мышления в латинстве необходимо приходили во взаимное противоречие, ибо эта культура, как христианская, признавала верховный авторитет Откровения. Если «главная истина была дана», способ мышления установлен, то «оставалось только всю совокупность мышления согласить с данными понятиями, устранив из разума все, что могло им противоречить»[17]; поэтому согласование разума с верой начинало трактоваться как цензура разумных понятий авторитетом веросознания, отсев противоречащих букве веры убеждений. И.В. Киреевский не утверждает, что эта отрицательная задача сама по себе **не нужна**; он только показывает на примере истории Церкви, что этот смысл соглашения веры и разума **не самодостаточен**. Приняв же его за самодостаточный, мы исказим философское самосознание разума, оправдаем диктаторское подавление свободы его развития, и, следовательно, нарушение живой цельности образованности. Ибо принудительное удаление безбожного из разума совершается тогда именем рационализированного убеждения, подкрепленного авторитетом иерархии. На деле, по Киреевскому, ни живая вера в Православии не может бояться свободного развития естественного разума, ни вера католика, удостоверенная как наружно согласная с разумом, не должны опасаться свободы разума, к которому они прибегают для самооправдания. Опасения могут возникать только в разуме иерархии. Следовательно, латинство как

отвлеченный рационализм богословия искажает только внутренний смысл веры личности; но искажение духа культуры могло возникнуть здесь лишь оттого, что разум вероучения был перенесен в разум иерархии, латинство предстало как папизм, система церковной аристократии. По И.В. Киреевскому, оно не могло не предстать в этом виде – будучи откровенной религией. Ибо разумение Откровения не могло быть достоянием естественного разума, а латинство признало его достоянием иерархии. Соглашение истин Откровения с мнениями иерархии оставлялось в ведении схоластического богословия. Но при этом признавался авторитет, превосходящий авторитет логического разума, – авторитет Священного Писания, истолкователем которого в латинстве признавался именно внешний авторитет иерархии (ибо внутренний был нарушен прибавлением к символу). В условиях непогрешимости внешнего авторитета, нравственным выражением которой был светский авторитет папства, естественный разум принужден был покоряться вероучению, провозглашаемому этим авторитетом, ибо не находил аргументов в пользу принимаемой истины: «верую, ибо абсурдно». В дополнение к этому в культуре латинского самосознания авторитаризм клира и авторитаризм светских князей подтачивали авторитет, но питали силу друг друга: «Так... церковь Западная произвела раздвоение... и во внешних своих отношениях к миру»[18]. Этот латинский культурный тип разумности, по Киреевскому, не есть прерогатива только римского католичества, но может заражать и православных; ср. в письме А.И. Кошелеву: «Но “Введение” Макария (епископа Винницкого Макария (Булгакова). – *А.С.*) мне очень не нравится ... по некоторым мнениям, несогласным с нашей церковью, например, о непогрешимости иерархии, как будто Дух Святой является в иерархии отдельно от совокупности всего христианства»[19].

Распространяя авторитет иерархии на весь объем «развития ума в науках и жизни общественной», латинство этот авторитет абсолютизировало, и тем усугубило метафизическое ослепление разума[20]. В латинстве монополия разумения принадлежит культурной аристократии; ибо для него речь идет не о внутренней истине веры, а только о ее внешней правиль-

ности, не о правильном устроении умов, а о владычестве над умами. Речь идет о наружном соответствии понятий наук и нравственного мира официально признанным понятиям веры, которую толкует авторитет иерархии; о праве церковной цензуры на «всевмешательство», а заодно о праве католической церкви «на отдельную самобытность»[21]. Оправданная рассудком схоласта вера иерархии могла даже прийти в противоречие с содержанием Откровения, и противоядия против этой беды в латинстве не было: ибо августиново понятие веры как смутно-неполного познания помогло бы схоласту в оправдании духовного аристократизма: ансельмова вера есть невнятное разумение, а не живая сверхразумность. Народ не должен мыслить, читать Откровения, может даже не понимать Богослужения: он «бессознательная масса» в основании здания Церкви[22]. Самобытное мышление необходимо оказывалось противоиерархическим, а потому противоцерковным; римская церковь преследовала и отвергала замечательных мыслителей в своей среде – из самозащиты; развитие ума в любой сфере, несогласное с мнениями учено-церковного сословия, объявлялось ересью. Интересно, что И.В. Киреевский усматривал и в пределах самого католичества (неосуществленную) **возможность** возврата из этого уклонения в цельность христианского мышления, через обращение к Отцам Церкви, их опыту цельного умозрения. Прежде всего, из круга латински образованного мышления и образования изгонялось живое, «цельное понимание внутренней, духовной жизни» и «живое, непредупрежденное созерцание внешней природы»[23], – сердечное умозрение и открытия науки, расходящиеся с понятиями богословов. Латинство поэтому сдерживало умственное развитие народов, держало их в «умственном угнетении... самом невыносимом из всех угнетений»[24]. В странах, подверженных умственному влиянию латинства, было невозможно самобытное мышление, систематическое наукословие, а потому и нестесненное развитие частных наук. Учение веры оказывалось прокрустовым ложем для разумной образованности: движение ума, несогласное с понятиями догматики данной эпохи, сдерживалось или преследовалось как мнимая ересь, «ибо понятия, заклейменные авторитетом иерархии, официально проникали во

все области разума и жизни»[25]. Полнота деятельности естественного разума «разрушалась вмешательством внешнего авторитета», потому что при латинском понимании соотношения разума и веры свобода исследования в науке, философии и богословии представляется **разрушительной**. И это необходимо так, ибо, по убеждению латинянина, органом суждения о вере является самозаконный (отвлеченный от цельности духа) разум-рассудок, наружная сила суждения, – а поскольку его же надлежит признать органом научного и философского познания, получается, что согласные с верой понятия происходят оттуда же и тем же путем, что и несогласные, и имеют потому равное притязание на значимость[26]. Налицо антиномия, и единственное здравое решение ее есть осуждение «умственной аристократии», за которой прежде признавали право суда над образованностью. Там, где основанием веросознания является «предание, подчиненное суду одной иерархии», случайным суждением обуздывающей движение ума в философии и науках[27], – соглашение разума с верой может пониматься только как соглашение «всей совокупности мышления» с данными в Откровении истинами в истолковании теперешней иерархии, как устранение из мысли всего могущего противоречить этим истинам[28]. Если, однако, то и другое умопостигаемо, доступно естественному разуму в обычном состоянии, то на пути свободного постижения истин веры стоит лишь авторитет иерархии и «непонятность» Откровения. Реформа церкви и перевод на народный язык Откровения и духовной литературы представлялись необходимыми только для того, чтобы вернуть человеку «право быть существом разумным»[29]. Таким образом, историческая заслуга Реформации перед человечностью состоит в возвращении человеку человеческого достоинства[30].

Второй шаг рационализма в религии: разум и вера в протестантстве

В католичестве за человеком признается значение разумного существа; но развитие разумной мысли не может происходить здесь свободно, поскольку разрушается диктатурой непогрешимого разума иерархии. С другой стороны, разум иерархии вторгается в область истин Откровения;

притязая дополнить Предание, вносит в него человеческую погрешность. Так авторитет откровенной религии утрачивает абсолютность в сознании самого духовного сословия; естественный разум иерархии получает право толковать Писание и развивать Предание; но естественный разум ученых и творцов терпит постоянные вмешательства иерархии и ее цензоров. Истина веры скрывается в трансцендентности, ускользает от разума, кажется несовместимой с ним и ничего ему (в качестве естественного разума) не говорящей. Католическое богословие столь приблизило содержание веры к разумению «естественного света разума», что у верующих возникало сомнение, имеют ли они еще дело с истинами веры Откровения; латинская иерархия своим благочестивым всевмешательством столь ограничила права разума, что вызывала у верующих, но при этом последовательно мыслящих, законное желание оспорить эти ограничения и эту учено-клерикальную аристократию именем веры в Спасителя, воплотившегося ради всех людей, а не только ради пап и ученых богословов. Итогом этого была реформа церкви во имя возрождения веры и эмансипация мысли во имя возможности веровать разумно.

Реформаторы отвергли претензии иерархов и богословов на познание истин веры, обрекавшие массу на слепую неразумную веру именем авторитета, они признали всеобщее право судить о догматах, всеобщность божественного достоинства разума и убеждения, признали личное разумение и разум всех христиан авторитетом в делах веры. Реформаторы приняли в качестве верховного авторитета в делах религии Священное Писание и личную веру; но если естественный разум по-разному постигает божественное, то закономерно желание опираться в разумном мышлении о вере на тот аспект человеческого разума, познания которого не зависят от индивидуальной особенности и нравственного качества познающего, от его душевного устроения: на часть разума, «которая доступна всякой отдельной личности»[31]. А таков только «логический», теоретический разум. Философия, опирающаяся на это начало разумности, строилась преимущественно как логика форм, как отвлеченная наука всеобщего. Так из самого духа протестантизма, из стремле-

ния к разумной вере, родилось стремление к рациональной философии. А поскольку отвлеченность проявляется в форме отвлеченной рассудочности и отвлеченной чувственности, постольку философия приняла вид противостояния рационализма и эмпиризма.

Это могло быть терпимо, пока речь шла о светской философии, но вызывало противодействие верующих, как только речь заходила об истолковании истин вероучения. Ибо для такого истолкования разум протестанта находил руководство только в «некоторых личных мнениях реформаторов, несогласных между собой в самых существенных началах. Ибо ... разумные отношения веры ... понимались ими совершенно различно»[32]. Предание Церкви, по И.В. Киреевскому, не было для реформаторов самостоятельным авторитетом, и было отвергнуто или сокращено. Причину этого философ усматривает в том, что Лютер, например, сопоставлял догматические постановления Соборов, не ограничившись семью Вселенскими Соборами. Отсюда возможны были два исхода для философского и богословского сознания: или утверждение нового догматического богословия для церкви, на основании случайных личных мнений основателей протестантизма, и нового Предания вместо отвергнутого (протестантская неосхоластика), или полный разрыв с Преданием вселенской Церкви, утверждение «внутреннего убеждения» и совокупности «всех личных сознаний» как верховного критерия истины для богословия[33].

Вкус к богословию первого рода скоро утратился в реформированной церкви, но верующее мышление в протестантстве твердо желало вынести веросознание за рамки естественной рациональности: возник стереотип богословия «чувства и веры» (пиетизм). Разобщение веры с разумом, акцент на ее мнимой иррациональности заставлял верующих людей на Западе оберегать веру от соприкосновения с ним. Вера сделалась недотрогой, чуждающейся света разума. Но «что это была бы ... за вера, которая несовместна с разумом?»[34]

Как католик самим стремлением к истинной вере был отторгнут от истинной веры, так протестант самим стремлением к чистоте веры отторгал свою веру от разума. Истинно верующие и последовательно мыслящие оказались

различными обществами в обществе, ибо на этих основаниях у них не было точек соприкосновения, зато было естественное право исповедовать свои убеждения или никаких, не опасаясь цензуры и авторитетов: авторитетом остался в этой культуре только сам естественный разум.

Итак, реформация, по мысли И.В. Киреевского, не принесла ожидаемого. Право судить об Откровении, сохранявшемся в предании, было перенесено в личное убеждение естественного разума. Предание Церкви было отвергнуто или сокращено, что обращало к поиску оснований истины в мышлении и привело к утверждению рациональной философии, которая, развиваясь вне предания веры, увлекала разум к безверию.

Преображение ума и живое знание как вера: отношения веры к разуму в православии

Ввиду вышесказанного понятно, что изложение соотношения веры и разума в православном вероучении И.В. Киреевский начинает с указания на разграничение веры и разума, на безусловность границ между ними, не имманентных сфере познания: естественное разумение в многообразии составляющих его душевных сил признается недостойным познания истины о Боге: «Истина Божественная не обнимается соображениями обыкновенного разума»[35]. Логический разум в полноте отвлеченного саморазвития, получая перевес в развитии образованности, воспитывает в ней «слепоту к живым истинам»[36], и христианство постигает бедность его нечувственной слепоты. Естественный разум в обыкновенном состоянии поврежден грехом и к Богопознанию[37] и мышлению о духе неспособен. Высшие «истины ума, его живые зрения... – все лежат вне отвлеченного круга его (логического разума. – *А.С.*) диалектического процесса... и даже не досягаются его деятельностью, когда она оторвана от своей исконной совокупности с общею деятельностию других сил человеческого духа»[38]. Даже если разум способен иметь идеи, по форме подобные догматам веры и духовному ведению, это мышление отвлеченного рассудка и интуиции о Боге и духе не имеет «религиозного значения», потому что все такие идеи касаются только внешней системы определений истины духа,

но не ее живого существа, онтологически значимой «существенности»[39]. «Ибо существенного в мире есть только разумно свободная личность. Она одна имеет самобытное значение»[40]. А между тем ее-то и нет в отвлеченном познавании рассудка (или интуиции) в их обыкновенном состоянии. В отвлеченных рассудке и интуиции не может быть религиозного ведения. Претендуя на такое ведение, они пребывают в прелести. Граница веры и разума в этом направлении для разума в обычном состоянии непереходима, так что в этом состоянии он должен признать себя религиозно некомпетентным. Разум и чувство распавшегося, т.е. обыкновенного, человека как таковые веровать неспособны. Истины веры непонятны разуму и чувству в их обычном состоянии.

Поэтому православно мыслящий «не примет никакого догмата Откровения за простой вывод разума, никогда не присвоит выводу разума авторитет откровенного догмата»; именно поэтому «пределы между Божественным и человеческим не переступаются ни наукою, ни учением Церкви»[41]. Вывод естественного разума не может претендовать на значение догмата Откровения, и этого значения ему не может дать никакой, ни церковный, ни ученый авторитет. Состав веры Откровения не изменяется, следовательно, со времени ее первого провозглашения. Отсюда следует, что никакого «развития догматов» в истории православной Церкви не происходит. Догмат веры есть навечно полноценная истина, он абсолютен и неизменен, тогда как познание разума переменчиво, имеет погрешности, подвержено «ошибкам и изменяемости». В обычном состоянии человека естественный и духовный разум принципиально не тождественны. В этом заключается для православной философии, как ее понимает И.В. Киреевский, духовная и культурная правда протестантизма: обеспечить за человеком его человеческое достоинство в области знания и творчества можно только при условии, если вера и разум не станут притязать на должность официального цензора друг для друга.

Однако истина веры Откровения есть для православного именно истина – истина о Боге, мире и человеке, как истина лично принимаемой веры. Как же вообще возможна такая вера, ввиду обыкновенного для человека «духов-

ного распадения»? Что есть истина – если истина возможна только на путях трансрациональности?

Будучи **данным**, в своей исторической фактичности, как отвлеченный и в эту меру иррелигиозный разум, этот разум, по христианскому учению, был создан как цельная духовная личность, как разум верующий, т.е. находящийся в единении с Богом. **Обыкновенное** состояние человека не есть **естественное** или, как выражается И.В. Киреевский, «первоестественное» состояние его[42], оно **стало** вследствие собственного деяния твари, которая этим деянием отпала от своей «первоестественной цельности»[43]. Истина человека и общности есть цельная богозданная личность, сознающая себя в единстве с Творцом и даже в состоянии своего отпадения и распадения предназначенная к этому живому единству. Поэтому истина человеческого разума есть стремление к цельности верующего разума, пребывающего постольку в истине. Но тогда, если говорить о теории знания, первым условием возможности истинной веры в человеке следует признать критическое отношение к вероподобному акту «душевного человека», психологически-фактической цельности способностей естественного человека: «Первое условие для такого возвышения разума заключается в том... чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разумения истины; чтобы голос восторженного чувства... он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельного эстетического смысла... он не считал верным путеводителем для разумения высшего мироустройства; даже чтобы господствующую любовь своего сердца... он не почитал за непогрешительную руководительницу к разумению высшего блага, – но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»[44]. Акт верующего духа становится возможным в меру его цельности, но эта цельность не тождественна ни «отрешенному», ни даже совокупному акту души. Вера именно потому и только потому превышает уровень «душевного» знания, разум в его обыкновенном состоянии, «что он опустился ниже своего первоестественного уровня»[45], «отклонился от своей первоестествен-

ной цельности»[46]. В этой первоестественности разума вера **тождественна** ему. При этом нужно настоятельно подчеркнуть: цельность духа в христианской философии И.В. Киреевского не есть антропологическая данность, совокупность эмпирически данных способностей человеческой индивидуальности, а есть предмет стремления, искания, есть итог духовной и умственной работы «ищущего», есть поэтому не наружная, но именно «внутренняя цельность»[47]. Ни естественный разум, ни чувство, ни естественная интуиция (даже «мистическая») не могут быть органами верующего духа. Поэтому философия верующей душевности есть типический интеллектуальный соблазн протестантской установки духа. Цельность понимается православно мыслящим не как внутренний факт, но в смысле движения внутрь, **стремления** к цельности, искренней воли к исцелению и работы воли по самоисправлению, но не самопреображению, по возвышению ума, но не «самосовершенствованию». Ибо собственно исцеление и преображение есть дело благодати. И между тем христианская философия духа недвусмысленно есть, согласно Киреевскому, философия «**соработничества человека Богу в преображении ума и жизни**». Для западного же ума, для западной культуры дело преображения ума и жизни есть всецело дело самого человека, и потому «достижение полной истины возможно и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности»[48]. Для западного богословия и соответственно для западного христианского любомудрия богословие преображения есть однозначно мистическая ересь, «туман», поэтому дело ума и культуры творится не в мире, не в «безмятежности внутренней цельности духа», а в суете, беспокойстве, в обороте внутренне разрозненных дел. Место **преображения** ума и культуры занимает **умножение продукта** и **перестановка мест слагаемых**.

В воззрении И.В. Киреевского вера как живое знание запредельна и для отвлеченного психологизма, и для отвлеченного фидеистического антигуманизма (позицию «веры, несогласной с разумом», он, как мы видели, однозначно трактует как умственный тупик). Истина разума есть не отвлеченное мышление и не отвлеченная же интуиция, но верующая жизнь, цельность жизни по вере. Поэтому православный ищет истин-

ного богомыслия «там, где думает встретить вместе и чистую цельную жизнь, которая ручается ему за цельность разума, а не там, где возвышается одна школьная образованность»[49]. Таким образом, главное условие обретения живой веры есть соблюдение цельности существенной личности во всяком акте личностного бытия, есть цельное сознание всякого жизненного акта. Цельность разума должна быть не только объектом, но также и субъектом стремления. Не только предмет, но и орудие православно верующего и христиански мыслящего есть живое знание, которое в полноте своей превышает естественный разум и потому устремляет мыслящего на путь **преображения** ума в средоточии сердечной цельности, к жизни в духе и с Богом. Каковы отличительные черты мышления, для которого вера – высший идеал разумности?

Во-первых, это мышление и воление, строго отличающее себя от мышления естественного разума и воления естественной воли в их «обыкновенном состоянии»: совершающееся при постоянной обращенности мыслью и волей к сердечному средоточию ума и воли, при постоянном стремлении к собранию и ис-целению распавшейся в многообразии естественных сил Богозданной личности в ее первоестественную цельность, в живую личность верующего разума, которая как таковая жива и истинна лишь в меру вольного единения с живой личностью Бога и Сына Божия, вера в которого и дает силы для продвижения по пути к истине и добру, ибо: «Веровать – это получать из сердца то свидетельство, которое сам Бог дал Своему Сыну»[50]; «Вера – взор сердца к Богу»[51]. Следовательно, цельное мышление таково лишь постольку, поскольку просвещается, направляется и оберегается живым самосознанием веры, как надежды на ис-целение духовно-телесного первоединства, исправление сердца. В разуме – не одна отвлеченная логическая рефлексия, в его полном действии «совокупляется всегда двойная деятельность: следя за развитием своего разумения, он вместе с тем следит и за самым способом своего мышления, постоянно стремясь возвысить разум до того уровня, на котором бы он мог сочувствовать вере»[52]. Этого не замечают философы отвлеченного рационального направления, даже философские гении, как Шеллинг; «привыкнув к мышле-

нию отвлеченно-логическому... они не обращают внимания на ту внутреннюю силу ума, которая в предметах живого знания... носится, так сказать, над выражением мысли и сообщает ей смысл, невместимый внешним определением»[53]. Эта вторая деятельность разума в предметах живого знания именно имеет целью «самый источник разумения... возвысить до сочувственного согласия с верою»[54]. Поэтому, собственно, вторая деятельность, высшая деятельность разума, не есть деятельность одинокого лица, но всегда сотрудничество, коль скоро основана на самосознании общения и отношения между личностями: вертикального отношения, Богочеловеческого общения, – и горизонтального отношения, общения верующих и православно мыслящих.

В силу существенности вертикального отношения, в силу неотъемлемого от христианской мысли реализма Богообщения[55], не как одной из многих деятельностей, но как первоосновы жизни личности, – мышление православно верующего неразрывно связано с его значением в этом отношении, а значит: с его нравственным состоянием и душевным устроением, с его сердечным идеалом и с его преуспеянием в строении себя в свете этого идеала. И «образ разумной деятельности изменяется смотря по той степени, на которую разум восходит»[56]. *Внутренняя* образованность разума не безразлична поэтому к нравственному восхождению разумного человека, но жива и действенна только в меру его этого восхождения, а в отсутствие нравственного стремления к цельности самосознания оставляет в душе человека только форму свою в виде *внешней* образованности («ходячая энциклопедия», фарисейская «разумность»). Православно мыслящий ясно видит ограниченность и духовную соблазнительность этой отвлеченной рациональной умственной образованности, и потому может также оценить по достоинству, как приближение к духовной полноте истины, и эстетическое совершенство лейбницевой монадологической картины мира, и то верное и объяснительное, что есть в кантовой мысли о примате практического разума.

В силу существенности горизонтального отношения личности в православно-христианской философии исходным для нее является убеждение в том, что «все, что есть

существенного в душе человека, вырастает в нем только общественно»[57], и что, соответственно, христианская философия может создаваться только в со-трудничестве единомышленников, «на виду»: «Развитие этого мышления должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих, знакомых с писаниями Святых Отцов и с западною образованностию»[58]. «Философия наша должна еще создаться, и создаться... не одним человеком, но вырастать на виду, сочувственным содействием общего единомыслия»[59]. Вне православного мира самобытная христианская философия может возникать также лишь из «совместного пламени» мыслящих христиан, например, Фенелона, Паскаля и Пор-Рояля[60]. Христианская философия не есть частное дело одинокого мыслителя в его «дымном углу», как бывает в обществах, где философия сместила народную веру в качестве умственного авторитета и есть поэтому средоточие общественного самосознания, проникает своим последним смыслом все области культурного творчества[61]. С другой стороны, то же самое обстоятельство делает и саму философию, как самосознание цельности верующего разума, фундаментом «общественного самосознания», связующим звеном между основным убеждением веры и развитием разума в науках и в общественно-нравственной жизни. «Философия... есть... общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою»[62]. Философия, говорит Киреевский в другом месте, есть «мысленное развитие того отношения, которое существует» между основным убеждением веры и «современною образованностию», в силу чего она может «сообщать свое направление всем другим наукам, будучи вместе их первым основанием и последним результатом»[63]. Христианская философия не мыслится Киреевским как законодательница мод в живой культуре, но и не является для него служанкой разумения мнений исторической церковной иерархии, она автономна в своих родных границах, но смиряется в послушание Христово, как только выходит за эти границы. Ибо философия «не есть одна из наук и не есть вера»[64]. Верующее мышление не есть, с одной стороны, богомыслие, не тождественно богословию как систематическому мышлению догматов вероучения, и поэто-

му согласие такого мышления с верой не ограничивается формальным согласием содержаний. Однако верующее мышление есть также деятельность разума, живо сопряженная с опытным Богопознанием и его результатами. Не обособлена от веросознания и деятельность разума в науках и в общественности. Полное веросознание присутствует постоянно в уме православно мыслящего. Это сознание побуждает ум вернуться к цельности[65]. Поэтому православно мыслящий при любой степени развития отвлеченной рассудочной способности не может перейти к неверию в силу философских аргументов. «Ибо для него нет мышления, оторванного от памяти о внутренней цельности ума»[66], и при каждом движении естественного разума «присутствует неотлучно» сознание или даже только «темное чувство... конечного края ума»[67].

Однако верующая философия не обязана также заменять собой совокупности научного знания, – философия не может быть суммой и энциклопедией, если она «не хочет оставаться в книге и стоять на полке»[68]. Но философия не может и развиваться вне живого соприкосновения с образованностью своего времени. «Ибо... развитие философии условливается соединением двух противоположных концов человеческой мысли: того, где она сопрягается с высшими вопросами веры, и того, где она прикасается развитию наук и внешней образованности»[69]. Из этого положения философии в духовной культуре верующего народа следует, что у православно верующего не может быть «официальной» философской системы, не может быть своей православной philosophia perennis. Именно это обстоятельство вызывает у некоторых философствующих авторов впечатление, будто православная вера враждебна философскому мышлению и философским системам как таковым. Отношение верующего мышления к богомыслию и отношение его к научной и нравственной образованности равно отличается чертами строгого различия и живой культурной соотнесенности (на обеих границах имеет место трансрациональное двуединство веры и мысли в цельном духе). И судьба философии в ее связи с обоими бывает различна: «Где есть вера и нет развития разумной образованности, там и философии быть не может.

Где есть развитие наук и образованности, но нет веры или вера исчезла, там убеждения философские заменяют убеждения веры и... дают направление мышлению и жизни народа»[70].

Если в культуре господствующего латинства вера непосредственно вторгается в строение умственной и нравственной образованности своим всевмешивающимся авторитетом, если в культуре господствующего протестантства эмансипировавшееся отвлеченное мышление вторгается в область высшей разумности веры, а потом и заменяет собой эту высшую разумность, так что философия становится здесь средством культурного учительства, знаком причастности к духовной элите, то в православной образованности философия не подчиняется слепо историческому церковному авторитету, но и не притязает заменить его, ибо сознает свое предназначение – быть проводником мысли между верой и развитием разума в науках и общежитии. Эта линия мысли ведет И.В. Киреевского к утверждению, что **свобода** самобытного развития **верующего мышления** в духе учения Церкви и в живом соприкосновении с развитием наружной (научной и нравственной) образованности возможна **только в православии**. Однако именно вследствие христианского основания мышления, его укорененности в вере как сознании личного отношения к Богу, вследствие того, что полнота сознания высшей разумности догмата веры закономерно смиряет естественный разум верующего признанием реальности трансрационального духовного разумения, и ввиду культурной ответственности философии, ее ключевого значения для развития христианской образованности в живом и цельном духе веры, развитие верующего любомудрия не может быть **абсолютно** свободным, но должно направляться некими духовными маяками и культурно ориентирующими авторитетами. Соответственно, образ духовной, нравственной и общественной культуры, рождающейся под действием такого православно-верующего мышления, каким оно предстает в работах И.В. Киреевского, закономерно соединяет в себе (также в смысле трансрационального двуединства) черты иерархизма и универсализма, – правду католичества и правду протестантства. Но этот вопрос, при всей занимательности, выходит за рамки нашей нынешней темы.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // *Киреевский И.В., Киреевский П.В.* Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 1. Философские и историко-публицистические работы. – Калуга: ИПЦ «Гриф», 2006. – С. 204. (Далее: О необходимости...)
[2] Там же. – С. 228.
[3] Там же.
[4] *Киреевский И.В.* Индифферентизм // *Киреевский И.В., Киреевский П.В.* Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 1. Философские и историко-публицистические работы. – С. 168. (Далее: Индифферентизм).
[5] *Киреевский И.В.* О необходимости... – С. 228.
[6] Там же. – С. 205.
[7] Там же. – С. 221.
[8] Там же. – С. 203.
[9] Там же.
[10] *Киреевский И.В.* Отрывки // *Киреевский И.В., Киреевский П.В.* Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 1. – С. 192. (Далее: Отрывки).
[11] Там же. – С. 195.
[12] Там же.
[13] *Киреевский И.В.* О необходимости... – С. 204.
[14] Там же.
[15] *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. Письмо к гр. Е.Е. Комаровскому // *Киреевский И.В., Киреевский П.В.* Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 1. – С. 95. (Далее: О характере...)
[16] Там же.
[17] *Киреевский И.В.* О необходимости... – С. 206.
[18] *Киреевский И.В.* О характере... – С. 90.
[19] *Киреевский И.В.* Письмо к А.И. Кошелеву. 10/20 июля 1851 года // *Киреевский И.В., Киреевский П.В.* Полн. собр. соч. В 4 т. Т. 3. Письма и дневники.– С. 158.
[20] См.: *Киреевский И.В.* О необходимости... – С. 205.
[21] См. там же.
[22] Там же. – С. 206 – 207.
[23] *Киреевский И.В.* О характере... – С. 96.
[24] *Киреевский И.В.* О необходимости... – С. 207.
[25] Там же.
[26] Там же. – С. 230.
[27] См. там же. – С. 205.
[28] См. там же. – С. 206.
[29] Там же. – С. 207.
[30] См. там же.
[31] Там же. – С. 208.
[32] Там же. – С. 206.
[33] Там же. – С. 208.
[34] Там же. – С. 202.
[35] Там же. – С. 233.

[36] *Киреевский И.В.* О характере... – С. 96.
[37] Там же. – С. 87.
[38] Там же. – С. 76.
[39] *Киреевский И.В.* Отрывки. – С. 191 – 192.
[40] Там же. – С. 191.
[41] *Киреевский И.В.* О необходимости... – С. 228.
[42] См. там же. – С. 228 – 229.
[43] Там же. – С. 232.
[44] Там же. – С. 231.
[45] *Киреевский И.В.* Отрывки. – С. 193.
[46] *Киреевский И.В.* О необходимости... – С. 232.
[47] *Киреевский И.В.* О характере... – С. 103.
[48] Там же.
[49] Там же. – С. 233.
[50] *Киреевский И.В.* Отрывки. – С. 199.
[51] Там же.
[52] *Киреевский И.В.* О необходимости... – С. 234.
[53] Там же. – С. 247.
[54] Там же. – С. 230.
[55] «Вера – ... действительное событие внутренней жизни, чрез которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами» (*Киреевский И.В.* Отрывки. – С. 197).
[56] *Киреевский И.В.* О необходимости... – С. 246.
[57] Там же. – С. 236.
[58] *Киреевский И.В.* Отрывки. – С. 187.
[59] Там же. – С. 188.
[60] См.: *Киреевский И.В.* О необходимости... – С. 209.
[61] Таково, по диагнозу И.В. Киреевского, положение в протестантской образованности, верной своему началу: здесь может не быть одной господствующей системы философии, но не бывает эпохи, свободной в самоопределении от того или иного духа философствования.
[62] *Киреевский И.В.* О необходимости... – С. 234.
[63] *Киреевский И.В.* Отрывки. – С. 187 – 188.
[64] *Киреевский И.В.* О необходимости... – С. 234.
[65] См. там же. – С. 233.
[66] Там же.
[67] Там же. – С. 234.
[68] Там же. – С. 236.
[69] Там же. – С. 234.
Киреевский И.В. О необходимости... – С.234 – 235.