

УДК 1 (091) (470)

DOI: 10.24412/2224-5391-2022-38-80-98

Н. Н. Павлюченков

## К ВОПРОСУ О ЗНАЧЕНИИ ТРУДОВ И. В. КИРЕЕВСКОГО ДЛЯ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ МЕТАФИЗИКИ ВСЕЕДИНСТВА

**Аннотация.** В статье рассматривается творческое наследие И. В. Киреевского в контексте проблемы влияния философии Ф. В. Шеллинга на отечественные концепции «цельного знания» и всеединства и распространения этих концепций на область богословия. Важность разработки данной темы обоснована фактом восприятия идей Ф. В. Шеллинга и И. В. Киреевского Владимиром Соловьёвым, творчество которого оказало существенное воздействие не только на философскую, но и на богословскую мысль в России в конце XIX — начале XX вв. Отмечается, что И. В. Киреевский на позднем этапе своего творчества пытался следовать учению св. отцов, сохраняя при этом некоторые заимствованные у Ф. В. Шеллинга позиции. В основу своего проекта «цельного знания» и новой «науки философии» он положил представление о таком развитии человеческого разума, которое постепенно приводит к осмыслению догматических истин христианства. По замыслу И. В. Киреевского, святоотеческое богословие должно быть отрефлектировано в соответствии с современным уровнем развития человеческого разума. Как и Ф. В. Шеллинг, И. В. Киреевский придал понятию «личность» метафизическое значение, а учение Ф. В. Шеллинга о развитии и становлении Божественных Личностей переосмыслил и разработал по отношению к человеку. По мнению автора, влияние концепций Ф. В. Шеллинга представляется несомненным в учении И. В. Киреевского о таком отпадении человека от первоначальной «цельности», за которым следуют эволюционный процесс преодоления внутреннего разлада и становление в человеке полноценной личности. Автор статьи полагает, что труды И. В. Киреевского имели большое значение для последующего развития «богословского персонализма» и богословского осмысления метафизики всеединства в конце XIX — начале XX вв.

**Ключевые слова:** *И. В. Киреевский, Ф. В. Шеллинг, «цельное знание», философия, богословие, личность, развитие.*

**Цитирование.** *Павлюченков Н. Н. К вопросу о значении трудов И. В. Киреевского для философско-богословского осмысления метафизики всеединства //*

Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 38. С. 80–98. DOI: 10.24412/2224-5391-2022-38-80-98

**Сведения об авторе.** Павлюченков Николай Николаевич — кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Научного центра истории богословия и богословского образования ПСТГУ, ORCID: 000-0002-7778-139X (Россия, г. Москва). *E-mail: npavl905@mail.ru*

*Поступила в редакцию 22.01.2022*

*Принята к публикации 25.04.2022*

Несмотря на появление в последние десятилетия основательных исследований проблемы восприятия в отечественном богословии идей западных и русских философов, эта тема по-прежнему включает в себе целый ряд нераскрытых аспектов. Прежде всего это касается вопросов богословского осмысления и развития концепций всеединства, «цельного знания» и «Богочеловечества». В русской философии они были разработаны В. С. Соловьёвым, но по своему происхождению восходят к вполне определенным источникам, среди которых могут быть выделены основанная на немецкой мистике метафизика Я. Бёме и Ф. Баадера, поздняя философия Ф. В. Шеллинга и христианское святоотеческое учение об обожении человека, на которое В. Соловьёв тоже хотел опираться в своих построениях. Попытка проследить генезис идей В. Соловьёва приводит большинство исследователей еще и к признанию влияния мистики «христианской Каббалы», гностической литературы и наследия «старших» славянофилов — И. В. Киреевского и А. С. Хомякова. Творчество последних, как известно, формировалось в атмосфере русского шеллингианства и гегельянства первой половины XIX в. Можно показать, что под обозначенные И. В. Киреевским и А. С. Хомяковым понятия цельности и «соборного» единства в христианской любви В. Соловьёв подвел метафизическое основание, утверждающее прежде всего *онтологическое* единение человека с Богом («Богочеловечество») и концепт Софии как реальности, благодаря которой такое единение возможно и в конечном итоге неизбежно. По замыслу В. Соловьёва, эти идеи должно принять христианское богословие, если оно не хочет оставаться «отвлеченным», т. е., в данном случае, в ущерб истине отвергающим данные философии и науки и утверждающим свою самодостаточность.

В целом влияние славянофилов и конкретно И. Киреевского и А. Хомякова на В. Соловьёва можно считать общепризнанным<sup>1</sup>, но в данном случае

<sup>1</sup> См., напр.: гл. XII «Славянофильство первоначальных церковных воззрений Соловьёва» из исследования Е. Трубецкого (*Трубецкой Е. Н. Мирозерцание* Вл. С. Соловьёва: в 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1913. С. 421–436). Из современных исследований: *Макаров С. П. Идеи славянофилов в теории познания раннего периода В. Соловьёва* // Вестник Вятского государственного универси-

особый интерес представляет оценка церковного историка И. М. Концевича (1893–1965), данная в его характеристике русских мыслителей, посещавших Оптину пустынь. «Могло казаться, — писал он, — что продолжателем дела Киреевского был В. Соловьев. И действительно, в своей магистерской диссертации “Кризис западной философии” он взял у Киреевского целиком его мировоззрение: “синтез философии и религии”, взгляд на западную философию как на развитие рационализма, идеи о цельности жизни, о метафизическом познании. Но он исключил все русские мессианские мотивы и западной мысли противопоставил не русское православие, а туманные умозрения (нехристианского) Востока. И в дальнейшем творчестве Вл. Соловьев остается не только вне “любомудрия св. отцов”, но и вне православия... И Соловьев, благодаря исключительному своему влиянию на современников, использовав вначале идеологию Киреевского, отвел затем пробуждающуюся русскую религиозную мысль от того пути, который указывал ей этот последний»<sup>2</sup>.

Вне зависимости от согласия или несогласия со всеми положениями такой оценки актуальным остается вопрос о характере того пути, на который действительно хотел направить «пробуждающуюся русскую мысль» И. В. Киреевский. Не подвергается сомнению, что его труды, как и труды А. С. Хомякова, оказали существенное влияние на наиболее выдающихся представителей «нового» богословия в академической среде<sup>3</sup>. В частности, первый биограф И. В. Киреевского доктор богословия И. К. Смолич, подчеркивая значимость И. В. Киреевского именно как философа<sup>4</sup>, не мог не указать и на его «богословствование», которое, по его мнению, лучше назвать «богочувствованием»<sup>5</sup>. Выпускник МДА, профессор Московского университета прот. А. Иванцов-Платонов в своем отклике на издание «Сочинений богословских» А. С. Хомякова Ю. Ф. Самариним в Праге в 1867 г. прямо объединил труды А. С. Хомякова и И. В. Киреевского в их благотворном влиянии на молодых академических богословов<sup>6</sup>, а профессор СПбДА Н. Барсов, характеризуя подход к богословским

---

тета. 2008. № 4 (1). С. 146–150.

<sup>2</sup> Концевич И. М. Оптина пустынь и ее время / репр. изд. Сергиев Посад: Св.-Тр. Сергиева лавра; [Владимир]: Владимирская епархия, 1995. С. 218.

<sup>3</sup> См., напр.: Каплин А. Д. Предисловие // Храповицкий А., митр. Сила православия. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. С. 6; Иванцов-Платонов А. М. Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова // Православное обозрение. 1869. Т. 1. С. 98.

<sup>4</sup> «Если Хомяков был богословом, а К. Аксаков — историком в славянофильской семье, то И. В. Киреевскому принадлежит место философа» (Смолич И. И. В. Киреевский (К 125-летию со дня рождения) // Путь. 1932. Апрель. № 33. С. 52).

<sup>5</sup> Там же. С. 65.

<sup>6</sup> Иванцов-Платонов А. М. Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова // Православное обозрение. 1869. Т. 1. С. 100.

проблемам А. С. Хомякова как «новый метод», прокомментировал этот подход и обращением к трудам И. В. Киреевского и архим. Хрисанфа (Ретивцева)<sup>7</sup>.

Об И. В. Киреевском и его религиозно-философском наследии существует обширная литература. Безусловно, главной вехой в его жизни и творческой биографии становится обращение к Православной Церкви и последующее многолетнее участие в переводческой и издательской деятельности Оптиной пустыни. Само это обращение достаточно подробно описано А. Кошелевым<sup>8</sup>, который, по мнению некоторых авторов, излишне преувеличил участие в духовной жизни И. В. Киреевского его супруги Натальи Петровны Арбеновой<sup>9</sup>, духовной дочери прп. Серафима Саровского, окормлявшейся впоследствии, после его кончины (1833), у старца Филарета (1758–1842) из Московского Новоспасского монастыря. Но, при всех возможных разногласиях по вопросу, насколько уже был воцерковлен И. В. Киреевский до брака с Арбеновой (1834), несомненным остается то обстоятельство, что это воцерковление происходило у него через *сравнение* учения Ф. В. Шеллинга и других западных философов с идеями, извлекаемыми из святоотеческой литературы.

Д. И. Чижевский в своем исследовании «Гегель в России» (1934) замечает, что у И. Киреевского «трудно найти конкретные следы шеллингианства: он сочувствует религиозной окраске философии Ф. В. Шеллинга, считает ее преодолением безрелигиозной философии, но не следует за Шеллингом... ни в одном конкретном вопросе»<sup>10</sup>. При этом, однако, вряд ли стоит сомневаться и в том, что поздний И. В. Киреевский двигался именно в направлении воспринятых им замыслов Ф. В. Шеллинга, пытаясь реализовать их уже на святоотеческом материале. Для такого вывода достаточно сопоставить, например, план И. В. Киреевского создать «науку философии» и сделанное в полемике с Ф. Г. Якоби высказывание Ф. В. Шеллинга (1812): «Задача человечества, — чтобы вера, которая до сих пор была просто верой, просветлилась в научном

<sup>7</sup> Барсов Н. И. Новый метод в богословии. По поводу богословских сочинений Хомякова, изданных в Праге г. Самариным, и некоторых других произведений современной духовной литературы. СПб., 1870. Чуть раньше Н. И. Барсов опубликовал посвященную А. С. Хомякову статью «Новый метод в богословии» в академическом журнале «Христианское чтение» (1869. № 2. С. 177–201; № 3. С. 346–377; 1870. № 4. С. 591–644).

<sup>8</sup> См.: «И когда великие, светлые мысли останавливали их и И. В. Киреевский требовал удивления от жены своей, то она сначала ему отвечала, что эти мысли ей известны из творений св. отцов. Неоднократно она ему их показывала в книгах св. отцов, что заставило И. В. иногда прочитывать целые страницы. Неприятно было ему сознавать, что действительно в св. отцах многое, чем он восхищался в Шеллинге. Он не любил в этом сознаваться, но тайком брал у жены книги и читал их с увлечением» (Примечания. «История обращения Ивана Васильевича» // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений: в 2 т. / под ред. М. Гершензона. М., 1911. Т. I. С. 285–286).

<sup>9</sup> См.: Андреев Ф. К. Московская духовная академия и славянофилы. Сергиев Посад, 1915. С. 18–19.

<sup>10</sup> Чижевский Д. И. Гегель в России. СПб.: Наука, 2007. С. 191.

познании»<sup>11</sup>. Сам замысел И. В. Киреевского перестройки всей философии, очевидно, возник в согласии с аналогичными мыслями Ф. В. Шеллинга, высказанными им в 1827 г.<sup>12</sup> Высказывается мнение, что сама концепция «цельного знания» или «цельного духа» имеет своим источником философию Ф. В. Шеллинга и шире — немецкого романтизма<sup>13</sup>. Но достаточно часто подчеркивается и что для позднего И. В. Киреевского святоотеческая мысль стала открытием именно того, что он искал, но не нашел в философии Германии.

По словам И. К. Смолича, И. Киреевский «от западной философии пришел к философии и мистике Св. отцов, а от интерконфессионального христианства или обрядового православия к мистически и догматически осознанному православию»<sup>14</sup>. До этого он во время поездки в Германию в 1831 г., в числе прочего, посещал лекции Ф. Гегеля и Ф. В. Шеллинга, лично познакомившись с ними обоими. Но мюнхенские лекции по «Философии Откровения», ради которых И. В. Киреевский, собственно, и ехал в Германию, как и личная беседа с Ф. В. Шеллингом вызвали у него разочарование. Смолич объясняет это тем, что «Шеллинг в своих лекциях дальше того, что было уже знакомо Киреевскому из его книг, не пошел»<sup>15</sup>. «Усердное чтение и добросовестное изучение святоотеческих писаний, — писал в 1899 г. один из биографов И. В. Киреевского, — открыло пред ним новый мир, дало ему то содержание для философии, которого он тщетно искал в системах Германии»<sup>16</sup>. «В святоотеческом мышлении, — замечает другой биограф, — И. В. Киреевский нашел то, чего он не мог найти ни у одного западного мыслителя, христианскую философию, которую он и раньше, несомненно, искал, хотя бы инстинктивно»<sup>17</sup>.

Написанное в 1845 г. И. В. Киреевским изложение мюнхенских и берлинских лекций Ф. В. Шеллинга не содержит какие-либо оценки и комментарии, но может дать представление, что именно здесь показалось русскому мыслителю достойным внимания. В частности, он отмечает: «Религия, по его (Шеллинга. — Н. П.) мнению, не есть простое знание о Боге, ни отвлеченное, идеальное отношение человека к Богу, но действительное бытие в Боге, существенное, ре-

<sup>11</sup> Цит. по: Примечания // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1987. С. 587.

<sup>12</sup> См.: Гулыга А. В. Философское наследие Ф. В. Шеллинга // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 25.

<sup>13</sup> См., напр.: «Идея цельности росла из романтического корня, а окрепла под влиянием святоотеческого понимания человека» (Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 24).

<sup>14</sup> Смолич И. К. И. В. Киреевский (К 125-летию со дня рождения). С. 61.

<sup>15</sup> См.: Там же. С. 55–56.

<sup>16</sup> Лясковский В. Братья Киреевские. Жизнь и труды их. СПб., 1899. С. 50.

<sup>17</sup> Лушников А. Г. И. В. Киреевский. Очерк жизни и философско-религиозного мировоззрения. Казань, 1918. С. 81.

альное отношение к Богу»<sup>18</sup>. «Существенное отношение человека к Богу» имеет место «прежде всякого знания»<sup>19</sup>, есть начало «специфически-религиозное», несводимое к истории или философии<sup>20</sup> и др. Отмечены в этом изложении и такие идеи, как мысль о «первобытном единстве человечества», которому присуще и «всеобщее сознание». Когда человек находился «в центре Божественного единства», все вещи виделись ему «как органы Божества; но как скоро он изгоняется из центра, то и окружность для него смешивается». Возникает противоречие между желанием по-прежнему «видеть вещи в Боге и положением вне центра вещей», в результате чего происходит *непроизвольное и необходимое* «распадение первобытного единобожия в многобожие» и возникновение смешанного пантеизма и политеизма<sup>21</sup>.

Вряд ли, конечно, из самого этого изложения можно делать определенные выводы о сочувствии И. В. Киреевского тем или иным идеям немецкого мыслителя, но сама, в данном случае, шеллингианская мысль о «первобытном единстве», распаде и последующем духовном *развитии*, им после знакомства со святоотеческой аскетикой не утрачивается. Ф. В. Шеллинг в восприятии И. В. Киреевского, сыграл важнейшую роль в преодолении прежних односторонних («отвлеченных») тенденций в философской мысли<sup>22</sup>, поставил задачу создания новой философии<sup>23</sup>, для реализации которой требуется внутренняя перестройка философствующего разума, постигающего истины религиозного Откровения. Но сама «шеллингова христианская философия» отличалась от христианства «самими главными догматами»; «выражение Богословских догматов» Ф. В. Шеллинг искал «в писаниях св. отцов», «но не ценил их умозрительных понятий о разуме и о законах высшего познания»<sup>24</sup>.

Возможность достижения указанной Ф. В. Шеллингом цели И. В. Киреевский увидел в приемах христианской церковной аскетики. Можно сказать, что вызванная к жизни идеями Ф. В. Шеллинга концепция «цельного знания» у И. В. Киреевского оформлялась под определяющим влиянием того, что он понял и принял как свидетельства реального *опыта*, переживаемого христи-

<sup>18</sup> См.: *Киреевский И. В.* Речь Ф. В. Шеллинга // Его же. Полное собрание сочинений: в 2 т. / под ред. М. Гершензона. М., 1911. Т. 2. С. 92–93.

<sup>19</sup> Там же. С. 94.

<sup>20</sup> Там же. С. 93.

<sup>21</sup> См.: Там же. С. 98–101.

<sup>22</sup> «Если бы не узнала Россия Ф. В. Шеллинга и Гегеля, то как уничтожилось бы господство Вольтера и энциклопедистов над Русскою образованностью?» (*Киреевский И. В.* Отрывки // Его же. Полное собрание сочинений: в 2 т. / под ред. М. Гершензона. М., 1911. Т. I. С. 269).

<sup>23</sup> См.: *Киреевский И. В.* Речь Ф. В. Шеллинга. С. 97–98.

<sup>24</sup> *Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Его же. Полное собрание сочинений: в 2 т. / под ред. М. Гершензона. Т. I. С. 263.

анскими подвижниками, трудящимися над внутренней перестройкой своего сознания. Истины, выражаемые указаниями св. отцов, писал он, «добыты ими из внутреннего непосредственного опыта и передаются нам не как логичный вывод, который и наш разум мог бы сделать, но как известия очевидца о стране, в которой он был»<sup>25</sup>. Но при этом «наука философии» и «цельное знание» И. В. Киреевского есть, в его представлении, новый и существенно более высокий этап развития, до которого в свое время мысль св. отцов дойти не могла.

Участие И. В. Киреевского в осуществляемых Оптиной пустынью переводах и изданиях святоотеческих текстов отражено в ряде источников<sup>26</sup>, описано в литературе<sup>27</sup> и в некоторых подробностях может быть выявлено из сохранившейся его переписки со старцем Макарием (Ивановым)<sup>28</sup>. Из этих материалов можно видеть, что практически все святоотеческие тексты, прошедшие через И. В. Киреевского, имели преимущественно *аскетический* характер, направленный на внутреннюю перестройку всего человеческого естества, в том числе и человеческого сознания. В них содержались как *практика* (молитва, в том числе молитва Иисусова, пост, «трезвение» и т. п.), так и *теория* аскетического делания, т. е. пояснение смысла и конечной цели осуществляемой внутренней перестройки.

Так или иначе, но начиная, по крайней мере, с 1840-х гг., И. В. Киреевский ставит известные ему святоотеческие аскетические тексты в центр всех своих философских разработок. «Любомудрие св. Отцов, — пишет он, — представляет только зародыш этой будущей философии, которая требуется всею совокупностью современной Русской образованности, — зародыш живой и ясный, но нуждающийся еще в развитии и не составляющий еще самой науки философии»<sup>29</sup>. Главной чертой этой новой «науки философии» остается воспринятая, как представляется, именно у Ф. В. Шеллинга идея разумного осмысления религиозной веры (христианского Откровения). Здесь остается во всех своих правах разум с его способностью постигать истины религиозного Откровения.

При этом И. В. Киреевский фактически поддерживает и мысль Ф. В. Шеллинга о решающем значении внутреннего мистического опыта, в процессе которого сверхчувственный, «невидимый» мир становится реально *познавае-*

<sup>25</sup> Киреевский И. В. Отрывки. С. 272.

<sup>26</sup> См.: Летописный архив Оптиной пустыни (ОР РГБ. Ф. 214. № 360–389; Е. В. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и Предтечева скита (Калужской губернии). С. Посад, 1902; История Козельской Введенской Оптиной пустыни / сост. Е. В. С. Посад, 1906.

<sup>27</sup> См.: Никодим (Кононов), архим. Старцы отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность. М., 1909; Концевич И. М. Оптина пустынь и ее время. Джорданвилль, 1970.

<sup>28</sup> См.: Киреевский И. В. Полное собрание сочинений: в 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 259–264, 281–284; Четвериков С., прот. Оптина пустынь. Paris: YMCA-PRESS, 1926; Киреевский И. В. Разум на пути к истине. М., 2002. С. 293–416.

<sup>29</sup> Киреевский И. В. Отрывки. С. 270–271.

мым. Но И. В. Киреевский совершенно особо ставит вопрос о *подлинности* всего этого. Так, вера, по мнению И. В. Киреевского, не сводится к доверию к какому-либо «чужому уверению», но представляет собой «действительное событие внутренней жизни, через которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (с высшим миром, с небом, с Божеством)»<sup>30</sup>. Из такой именно *веры* рождается учение, «добытое» св. отцами и представляющее собой плод «внутреннего непосредственного опыта»: «Живые истины... остаются непонятными для тех, кто не испытал их непосредственного прикосновения. По этой-то причине особенно драгоценны для каждого Христианина писания св. отцов. Они говорят о стране, в которой были»<sup>31</sup>. Наличие такой веры как «события внутренней жизни» человека напрямую связано с его «цельностью» или, точнее говоря, это «событие» наступает и становится все более действительным по мере достижения этой «цельности»<sup>32</sup>. Поэтому «главный характер верующего мышления, — пишет И. В. Киреевский, — заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости»<sup>33</sup>.

С таких позиций приписываемое Новому времени одностороннее развитие рационально-логического, отвлеченного мышления представляется трагической ошибкой, приводящей человека к утверждению своей внутренней раздробленности. «Раздробив цельность духа на части, — пишет И. В. Киреевский, — и отделенному логическому мышлению предоставив высшее сознание истины, человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью и сам явился на земле существом отвлеченным, как зритель в театре, равно способный всему сочувствовать, все одинаково любить, ко всему стремиться, под условием только, чтобы физическая личность его ни от чего не страдала и не беспокоилась. Ибо только от одной физической личности не мог он отрешиться своею логическою отвлеченностью»<sup>34</sup>. «Отделенное от других познавательных сил, логическое мышление составляет естественный характер ума, отпадшего от своей цельности»<sup>35</sup>. *Отпадение* ума от своей цельности порождает «отвлеченность» как господство лишь какой-либо одной, ограниченной точки зрения.

<sup>30</sup> Киреевский И. В. Отрывки. С. 279.

<sup>31</sup> Там же. С. 278.

<sup>32</sup> Там же. С. 275.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же. С. 245–246.

<sup>35</sup> Там же. С. 276.

Человек, согласно И. В. Киреевскому, должен постоянно искать в глубине души тот внутренний корень разумения, где «все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»<sup>36</sup>. И если этот «внутренний корень разумения» нужно именно *искать* (а не созидать), то это, очевидно, означает, что он в человеке *есть*, но лишь остается невыявленным и незадействованным. В человеке есть некое свойство, которое способно *возвышать* «самый образ мышления..., смиряя его рассудочное самомнение», но не оттесняя при этом «свободы естественных законов его разума». Это — «внутреннее сознание, что есть в глубине души живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое для обыкновенного состояния духа человеческого, но достижимое для ищущего и одно достойное постигать высшую истину»<sup>37</sup>. Иначе говоря, человек обладает неким мистическим «центром», обеспечивающим, по крайней мере, возможность восстановления его (человека) целостности. Вера — состояние, которое открывает доступ к этому центру и позволяет эффективно трудиться по собиранию всех сил души и достигать цели, когда «восстанавливается существенная личность человека в ее первоизданной неделимости»<sup>38</sup>.

Различение И. В. Киреевским «физической»<sup>39</sup> и «существенной», т. е. уже обладающей подлинным бытием личности, отсылает к Ф. В. Шеллингу, точнее, к его связанным с христологией представлениям о безсубстанциальности личности как таковой и личности, имеющей «субстанциальное бытие» в том случае, когда она формируется на основе «естественной потенции» в Абсолюте<sup>40</sup>. Но И. В. Киреевский принимает только идею такого различения, применяя его к своей трактовке «разделенной», «разлаженной» личности и личности целостной. В состоянии распада человек практически теряет себя как личность; в движении к «цельности» он снова становится личностью, способною к общению с Богом: «Сознание об отношении живой Божественной личности к личности человеческой служит основанием для веры, или, правильнее, вера есть то самое сознание, более или менее ясное, более или менее непосредственное»<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Киреевский И. В. Отрывки. С. 276.

<sup>37</sup> Там же. С. 250.

<sup>38</sup> Там же. С. 275.

<sup>39</sup> См.: Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 245–246.

<sup>40</sup> «Таким образом, первая причина воплощения Христа полагается тем, что вторая потенция материализуется по отношению к более высокой. Причем не личность как таковая (которую пришлось бы мыслить как ничто), а потенция, естественное, субстанциальное этой личности — вот что материализуется подобным образом, и здесь вы снова видите, сколь необходимо определить эту личность не просто как личность, но также как естественную потенцию, придать ей субстанциальное бытие» (Шеллинг Ф. В. И. Философия откровения: в 2 т. Т. 2. / пер. А. Л. Пестова. СПб.: Наука, 2002. С. 194–195).

<sup>41</sup> Киреевский И. В. Отрывки. С. 274–275.

Можно сказать, что дальше за мыслью Ф. В. Шеллинга о формировании личности как конечной ступени процесса духовного развития И. В. Киреевский не идет. Относя (подобно Шеллингу) термин «личность» и к Богу, И. В. Киреевский не говорит о формировании Божественных Личностей, не касается проблемы того, что можно было бы назвать «триадогенезисом по Шеллингу». Весь процесс развития, понимаемый им в смысле обретения себя как личности в «цельном разуме», И. В. Киреевский рассматривает только относительно человека и связывает это обретение с получением реального опыта установления существенного отношения («общения») человека с Богом. При этом, как справедливо замечено в исследовании К. М. Антонова, И. В. Киреевского нужно понимать так, что первично здесь — не обретение человеком самого себя как личности<sup>42</sup>, а именно вступление Божественной Личности в некоторые отношения с человеком. Тогда человек и оказывается личностью<sup>43</sup>. Из этого, конечно, следует, что не человек своим деятельным стремлением к восстановлению всеединства «помогает» Богу стать Личностью (как у Шеллинга), а, напротив, Бог, будучи Личностью, отвечает на аскетические усилия человека по обретению «цельного разума» и делает такого человека личностью, способной непосредственно Ему предстоять.

Не занимаясь критическим анализом отдельных положений «Философии Откровения» Ф. В. Шеллинга и продолжая с почтением относиться к ее общей направленности (соединение науки и философии в разумном познании истин религиозного Откровения), поздний И. В. Киреевский подчеркивает, что «истинное богомыслие» православный ищет и обретает там, где можно «встретить вместе и чистую жизнь», которая «ручается... за цельность разума, а не там, где возвышается одна школьная образованность»<sup>44</sup>. С учетом всего сказанного И. В. Киреевским, за этим пассажем угадывается вполне определенный ход мысли, когда равным образом признаются недостаточными ни образованность без аскетических усилий по организации «цельной жизни», ни святоотеческое, основанное на движении к «цельной жизни», богомыслие. Последнее, с точки зрения И. В. Киреевского, как уже было отмечено, есть только *начаток новой философии*, которая должна использовать все достижения, на которые способен обретший свою целостность разум. *Новый философ* должен осмысливать истины Откровения не иначе как из состояния такой целостности, подлинность движения к которой, очевидно, должна проверяться по уже известному богомыслию признанных в Церкви аскетических делателей. С такой точки зрения,

<sup>42</sup> Ср.: «Предстоять Богу лицом к Лицу, видеть Бога как Он есть — может только целостный человек в единстве и единственности своей личности» (Антонов К. М. Философия И. В. Киреевского. Антропологический аспект. М., 2006. С. 200).

<sup>43</sup> Там же. С. 206.

<sup>44</sup> Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 251.

такое *новое* осмысление известных в Церкви догматических положений в триадологии и христологии еще ждет готовых к этому мыслителей-аскетов.

Но И. В. Киреевский подчеркивает, что, во всяком случае, путь к «цельному знанию» не может быть пройден кем-либо в одиночестве. Христианин, пишет И. В. Киреевский, «знает, что во внутреннем устройстве души своей он действует не один, и не для одного себя; что он делает общее дело всей Церкви, всего рода человеческого, для которого совершилось искупление и которого он только некоторая часть. Только вместе со всей Церковью и в живом общении с ней может он спастись»<sup>45</sup>; и «каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира»<sup>46</sup>. Используя присутствующий у Ф. В. Шеллинга термин «личность» и полагая, вопреки Ф. В. Шеллингу, возможность конечного совершенства человеческой личности, И. В. Киреевский замечает: «...созидание каждой личности созидает всех и жизнью всех дышит каждая»<sup>47</sup>.

Это означает, что в Церкви каждый человек связан со всеми и такая связь должна носить мистический характер, несводимый к каким-либо идейным основам объединения людей в коллективы, общества и т. п. И здесь не только *каждый* существует для *целого* (успех в деле восстановления каждой отдельной личности благотворно отражается на всей Церкви), но и *целое* существует для *каждого*, поскольку только благодаря пребыванию в Церкви каждая личность может быть восстановлена как онтологическая реальность.

В вопросах определения той среды, где совершается спасение как обретение «цельности», И. В. Киреевский проявляет максимальную конкретность. Это — *Православная Церковь*, где, по убеждению И. В. Киреевского, сохранена и поддерживается живая традиция восхождения. Именно здесь человек, оставаясь ориентированным на поиск своей цельности, находит все эффективные средства для достижения этой цели и потому, добровольно подчиняя разум вере, здесь он верно оценивает неполноту своего «рассудочного самомнения». И. В. Киреевский, как известно, делает замечательный вывод, что фактически только в Православной Церкви «свободное развитие естественных законов разума» не может быть вредным для человека, которому требуется обретение «цельности»<sup>48</sup>.

Но при этом И. В. Киреевский имеет в виду не формальную принадлежность к Православной Церкви и даже не одно только исповедание ее догматов, а доступ благодаря этому исповеданию к хранимому в Церкви аскетическому преданию, которое, — что принципиально важно, — должно быть *дейтельно* использовано. Представления И. В. Киреевского о мистическом центре в че-

<sup>45</sup> Киреевский И. В. Отрывки. С. 277.

<sup>46</sup> Там же. С. 277–278.

<sup>47</sup> Там же. С. 278.

<sup>48</sup> См.: Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 250.

ловеке в принципе могут быть соотнесены с «мистикой» прп. Исаака Сирина<sup>49</sup>. Принятие догматов Православной Церкви открывает человеку этот «центр», а вне православной веры, вне православной церковности И. В. Киреевский не видит возможности достижения и правильного использования хранимого в Православной Церкви инструментария, созидающего «целостного» человека. И потому достигаемое «целостными» личностями всеобщее единение, «всецелостность», по И. В. Киреевскому, если можно так сказать, *ограничены* той сферой, где с *такой* конкретной верой ведется *такая* конкретная аскетическая работа.

Вероятно, вопрос о соотношении сокровенной «лестницы иного царствия» у прп. Исаака Сирина и мистического «центра» внутри человека у И. В. Киреевского потребует специального исследования, но, как кажется, эта реальность, во всяком случае, не тождественна той, которую позже Владимир Соловьёв, *прямо* следуя за мыслью Ф. В. Шеллинга, назовет «божественностью» в человеке. И потому в системе, которую начал создавать И. В. Киреевский (проект «цельного знания» и «науки философии»), человеческая свобода гораздо более подвержена риску до конца остаться в состоянии отказа от движения к достижению целостности человека и мира. Онтологический «якорь» человека в Боге (Абсолюте) у И. В. Киреевского представляется более «слабым», чем «божественность», как, собственно, И. В. Киреевский и мог полагать после совершаемого под руководством оптинского старца Макария (Иванова) прочтения и перевода ряда аскетических святоотеческих текстов. В построениях И. В. Киреевского тот «центр», вокруг которого собираются все силы души, воспринимается скорее как наличие *возможности*, а не *гарантии* достижения искомого результата.

В «Сотнице» прп. Максима Исповедника, на издание которой было получено благословение свт. Филарета Московского (в 1854 г.)<sup>50</sup> и которую И. В. Киреевский, очевидно, читал, любовь (которая у Шеллинга — движущая сила восстановления всеединства), чтобы стать действительной, проходит, если можно так сказать, ступени (или степени) своего формирования: вера в Бога — страх Божий — «воздержание во всем» — терпение и великодушие — упование на Бога — бесстрашие ко всему земному<sup>51</sup>. Это совершен-

<sup>49</sup> «Умиришь сам с собою, и умиришься с тобою небо и земля. Потщись войти во внутреннюю свою клеть, и узришь клеть небесную; потому что та и другая — одно и то же, и входя в одну, видишь обе. Лестница иного царствия внутри тебя, сокровенна в душе твоей» (Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М., 1993. С. 10). «Кто зрение ума своего сосредоточивает внутри себя самого, тот зрит в себе зарю Духа. Кто возгнушался всякими парениями ума, тот зрит Владыку своего внутри сердца своего... Если будешь чист, то внутри тебя небо, и в тебе самом узришь ангелов и свет их, а с ними и в них Владыку ангелов» (Там же. С. 37).

<sup>50</sup> См.: ОР РГБ. Ф. 214. № 361. Л. 197 об. — 198.

<sup>51</sup> См.: «Любовь есть благое расположение души, по которому она ничего из существующего не предпочитает познанию Бога. Но в такое любительное настроение невозможно придти тому,

но новая точка зрения, с которой И. В. Киреевский мог посмотреть на, по крайней мере внешне, спокойное и неизменно поступательное движение духовной эволюции у Ф. В. Шеллинга. С другой стороны, из жития прп. Максима Исповедника И. В. Киреевский тоже мог видеть поразительное *противопоставление* христианского представления о Церкви и могущей на практике формироваться «вселенской полноты», которая, как кажется, уже находится на верном пути к идеалу всеобщего единства. Как подчеркивал В. Н. Лосский, прп. Максим «вселенной, которую считал пребывающей в ереси», противопоставлял «свою соборность»<sup>52</sup>, основанную на догматической определенности веры, и И. В. Киреевский, конечно, мог осмыслить эти обстоятельства именно в таком ключе. Хотя И. В. Киреевский не употреблял слово «соборность» в своих философских построениях, главный смысл сказанного, как представляется, вполне отвечает его взгляду на определяющее значение в формируемой «всцелостности» не «вселенскости» как таковой, а верности догматам христианского Откровения, без которой невозможно двигаться в своем аскетическом делании в верном направлении.

В целом можно согласиться с Д. Чижевским, что И. В. Киреевский не последовал за Ф. В. Шеллингом в его главных *конкретных* разработках — метафизике Абсолюта, триадологии, христологии и антропологии. Но при этом он в основу своего проекта «цельного знания» заложил, очевидно, заимствованное из «Философии Откровения» представление о таком *развитии* человеческого разума, когда разум *постепенно* осмысляет христианство во всей его полноте и делает его, по выражению Ф. В. Шеллинга, «предметом всеобщего познания»<sup>53</sup>. Сам замысел «новой философии» И. В. Киреевского требовал поставить на *новую* ступень разумного осмысления то, что в «зачатке» присутствует в «богомыслии» св. отцов.

Достаточно глубокое знакомство со святоотеческими аскетическими текстами не помешало И. В. Киреевскому применить используемый Ф. В. Шеллингом термин «личность» к метафизической реальности как духовно совершенного человека, так и Самого Бога. Состояние «цельности», в представлении И. В. Киреевского, для человеческого естества вообще *не новое*. Человек, по И. В. Киреевскому, *отпал* от былой «цельности», причем, возможно, именно

---

кто имеет пристрастие к чему-либо земному. Любовь рождается от бесстрастия; бесстрастие от упования на Бога; упование от терпения и великодушие, сии последние от воздержания во всем; воздержание от страха Божия, страх от веры в Господа» (*Максим Исповедник, прп., Первая сотница о любви // Добротолюбие: в 5 т. / пер. и сост. еп. Феофана. Св.-Тр. Сергиева лавра, 1992. Т. 3. С. 164*).

<sup>52</sup> Лосский В. Н. О третьем свойстве Церкви // Его же. Боговидение. Минск: издание Белорусского Экзархата, 2007. С. 453.

<sup>53</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения: в 2 т. Т. 1 / пер. А. Л. Пестова. СПб.: Наука, 2000. С. 367.

по «схеме» Ф. В. Шеллинга : человек удалился из «центра», где он был с Богом и в Боге, но удалился на каком-то достаточно поверхностном уровне, не затрагивающем внутреннюю глубину. В этой мистической глубине в человеке открывается средоточие, где постигается высшая истина. И вокруг этого средоточия нужно только собрать все «отдельные силы разума». В данном случае И. В. Киреевский мог ориентироваться как на идеи, полученные от Ф. В. Шеллинга, так и на аскетические указания прп. Исаака Сирина. Но зависимость от Ф. В. Шеллинга представляется несомненной, когда И. В. Киреевский говорит о внутреннем разладе, который не дает человеку стать личностью. При этом если Ф. В. Шеллинг полагает, что человеческая личность до конца актуализирована быть не может, то И. В. Киреевский говорит о необходимости восстановления личности человека «в ее первозданной неделимости».

Человечество и весь мир, по И. В. Киреевскому, должны начать обратное движение к утраченному «живому единству», «первозданной неделимости», «первобытной целостности», что возможно, с его точки зрения, только в православии и через Православную Церковь, где в неповрежденном виде сохранена дисциплина аскетики и в которой обретается «вновь созданное человечество»<sup>54</sup>. Строгая догматическая определенность в этом движении для И. В. Киреевского была важна, и догматы (истины веры) принимались им именно как уровень, до которого человеку нужно «возвысить» свою мысль. Формирующаяся «цельность» человека отражается и на его мышлении, которое по ходу такого формирования неизменно обнаруживает свое «сочувствие» с догматами.

Основанная на данных немецкой мистики, метафизика Абсолюта не нашла свое отражение в концепции И. В. Киреевского, очевидно, как не находящая своего подтверждения в святоотеческом опыте. Но знакомство с этой метафизикой и раннее восприятие ряда важных идей немецкой философии вообще (и Ф. В. Шеллинга в частности) не прошли для И. В. Киреевского бесследно: он сохранил в своих построениях идею мирового эволюционного процесса, вследствие чего для него стала возможной концепция «новой философии» как качественно новой ступени разумного осмысления христианства.

Такое осмысление, ориентированное у Ф. В. Шеллинга на христианское Откровение, И. В. Киреевский, как православный мыслитель, направил прежде всего на свидетельства церковного святоотеческого опыта. Фактически он утвердил человека в богоподобном достоинстве, в котором ему отказал в своей системе всеединства Ф. В. Шеллинг. И если у Ф. В. Шеллинга изначальная реальность бытия это «темная», стихийная основа («Ungrund» Я. Бёме и немецкой мистики), которой овладевает формирующаяся в результате эволюционного мирового процесса Божественная Личность, то у И. В. Киреевского *зна-*

<sup>54</sup> См.: Киреевский И. В. Письмо неизвестному // Его же. Полное собрание сочинений: в 2 т. Т. 2. С. 293.

чально существующая Божественная Личность допускает к полноценному бытию и человеческие личности, направляя мировой процесс к *восстановлению* личного бытия созданного по образу и подобию Божию человека. Построения И. В. Киреевского имеют явную персоналистическую тенденцию, что можно считать определенной реакцией на специфические особенности шеллингова всеединства, где реальность личности лишь *формируется* в процессе и ограничена только Божественным бытием.

Как представляется, прежде всего именно в этом аспекте можно видеть влияние концепций И. В. Киреевского на последующее развитие отечественного богословия в конце XIX — начале XX вв. Фактически И. В. Киреевский предложил первое переосмысление некоторых важных идей набирающей популярность в русской религиозной мысли метафизики всеединства. В трудах В. С. Соловьёва метафизика всеединства по Ф. В. Шеллингу подверглась существенной творческой переработке, возможность которой трудно представить без наличия предшествовавших Владимиру Сергеевичу работ И. В. Киреевского и А. Хомякова. В. Соловьёв не признавал свои концепции расходящимися с христианской догматикой. Но если И. В. Киреевский считал, что развивающийся человеческий разум должен «дорости» до осмысления церковных догматов, *данных* ему как «путеводная звезда», то у В. С. Соловьёва развитие человеческого разума ведет к появлению *новых*, не сформулированных ранее, догматов, основанных на *вновь осознанных* истинах, заключенных в главном христианском догмате Богочеловечества.

#### Источники

1. *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979.
2. *Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Его же. Полное собрание сочинений: в 2 т. Т. I / под ред. М. Гершензона. М.: Путь, 1911. С. 223–264.
3. *Киреевский И. В.* Отрывки // Его же. Полное собрание сочинений: в 2 т. Т. I / под ред. М. Гершензона. М., 1911. С. 265–281.
4. *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений: в 2 т. Т. I / под ред. М. Гершензона. М., 1911.
5. *Киреевский И. В.* Речь Шеллинга // Его же. Полное собрание сочинений: в 2 т. Т. II / под ред. М. Гершензона. М., 1911. С. 95–106.

#### Литература

1. *Андреев Ф. К.* Московская духовная академия и славянофилы. Сергиев Посад, 1915.
2. *Антонов К. М.* Философия И. В. Киреевского. Антропологический аспект. М., 2006.

3. Барсов Н. И. Новый метод в богословии. По поводу богословских сочинений Хомякова, изданных в Праге г. Самариным, и некоторых других произведений современной духовной литературы. СПб., 1870.
4. Гулыга А. В. Философское наследие Шеллинга // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 3–38.
5. Елагин М. А. Материалы для биографии И. В. Киреевского // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений: в 2 т. Т. 1 / под ред. М. Гершензона. М., 1911. С. 1–82.
6. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. Т. 1, ч. 2. Л., 1991.
7. Иванцов-Платонов А. М. Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова // Православное обозрение. 1869. Т. 1. С. 97–119.
8. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М., 1993.
9. Каплин А. Д. Предисловие // Антоний (Храповицкий), митр. Сила православия. М., 2012.
10. Концевич И. М. Оптина пустынь и ее время / репр. изд. Сергиев Посад; [Владимир], 1995.
11. Лосский В. Н. О третьем свойстве Церкви // Его же. Боговидение. Минск, 2007.
12. Лушников А. Г. И. В. Киреевский. Очерк жизни и философско-религиозного мировоззрения. Казань, 1918.
13. Лясковский В. Братья Киреевские. Жизнь и труды их. СПб., 1899.
14. Максим Исповедник, прп. Первая сотница о любви // Добротолюбие: в 5 т. / пер. и сост. еп. Феофана. Св.-Тр. Сергиева лавра, 1992. Т. 3.
15. Смолич И. И. В. Киреевский (К 125-летию со дня рождения) // Путь. 1932. Апрель. № 33. С. 52–66.
16. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1987.
17. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения: в 2 т. Т. 1. / пер. А. Л. Пестова. СПб., 2000.
18. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения: в 2 т. Т. 2. / пер. А. Л. Пестова. СПб., 2002.
19. Чижевский Д. И. Гегель в России. СПб., 2007.

Nikolai N. Pavliuchenkov

## ON THE QUESTION OF SIGNIFICANCE OF THE WORKS OF I. V. KIREYEVSKY FOR THE PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL UNDERSTANDING OF THE METAPHYSICS OF PAN-UNITY

**Abstract.** The article examines literary heritage of I. V. Kireyevsky in the context of influence of F. W. Schelling's philosophy on the domestic concepts of "whole knowledge" and pan-unity. The problem of spreading these concepts in the area of theology is also examined. The importance of development of this theme is rationale for the fact of perception of ideas

of F. V. Schelling and I. V. Kireyevsky by Vladimir Solovyov, whose work had a significant impact on both philosophical and theological theories in Russia of the late 19<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> centuries. It is noted that on the late stage of his work I. V. Kireyevsky tried to follow the teaching of Holy Fathers while borrowing some positions from F. V. Schelling. As the basis of his project of “whole knowledge” and new “science of philosophy” he took an idea about such development of human reason that would gradually result in the comprehension of dogmatic truths of Christianity. As envisioned by I. V. Kireyevsky, patristic theology should be rethought in accordance with the modern level of development of human reason. He also gave a concept of “personality” a metaphysical value, as well as F. V. Schelling did. I. V. Kireyevsky rethought and developed the teaching of F. V. Schelling about development and formation of Divine Personalities in relation to a man. The author affirms that the influence of conceptions of F. V. Schelling appears undoubted in the teaching of I. V. Kireyevsky about man’s falling off from the original “wholeness” and further overcoming of internal discord with following formation of a man of valuable personality.

The author of the article has suggested that works of I. V. Kireyevsky mattered very much for the subsequent development of “theological personalism” and theological comprehension of the metaphysics of pan-unity in the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries.

**Keywords:** *I. V. Kireyevsky, F. V. Schelling, “whole knowledge”, philosophy, theology, personality, development.*

**Citation.** Pavliuchenkov N. N. K voprosu o znachenii trudov I. V. Kireevskogo dlia filosofsko-bogoslovskogo osmysleniia metafiziki vseinstva [On the Question of Significance of the Works of I. V. Kireyevsky for the Philosophical and Theological Understanding of the Metaphysics of Pan-Unity]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2022, no. 38, pp. 80–98. DOI: 10.24412/2224-5391-2022-38-80-98

**About the author.** Pavliuchenkov Nikolai Nikolaevich — PhD (Theology and Philosophy), Associate Professor, Senior Researcher at the Saint Tikhon’s Orthodox University of Humanities, ORCID: 000-0002-7778-139X (Russia, Moscow). *E-mail:* npavl905@mail.ru

*Submitted on 22 January, 2022*

*Accepted on 25 April, 2022*

### References

1. Andreev F. K. *Moskovskaia dukhovnaia akademiia i slavianofily* [Moscow Theological Academy and Slavophiles]. Sergiev Posad, 1915.
2. Antonov K. M. *Filosofia I. V. Kireevskogo. Antropologicheskii aspekt* [The Philosophy of I. V. Kireyevsky. Its Anthropological Aspect]. Moscow, 2006.
3. Barsov N. I. *Novyi metod v bogoslovii. Po povodu bogoslovskikh sochinenii Khomiakova, izdannykh v Prage g. Samarinyam, i nekotorykh drugikh proizvedenii sovremennoi dukhovnoi literatury* [A New Method in Theology. Concerning Khomyakov’s Theological Works, Published in Prague by the Samaritans, and Some of the Other Works of Modern Spiritual Literature].

lished in Prague by Samarin, and Some Other Works of Modern Spiritual Literature]. Saint Petersburg, 1870.

4. Chizhevskii D. I. *Gegeľ v Rossii* [Hegel in Russia]. Saint Petersburg, 2007.
5. Elagin M. A. *Materialy dlia biografii I. V. Kireevskogo* [Materials for the Biography of I. V. Kireevsky]. Kireevsky I. V. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Collection of Works]. Moscow, 1911, vol. 1, pp. 1–82.
6. Gulyga A. V. *Filosofskoe nasledie Shellinga* [Schelling's Philosophical Heritage]. Schelling F. V. J. *Sochineniia* [Works]. Moscow, 1987, vol. 1, pp. 3–38.
1. Isaak Sirin, avva. *Slova podvizhniccheskie* [Selfless Words]. Moscow, 1993.
2. Ivantsov-Platonov A. M. Neskol'ko slov o bogoslovskikh sochineniakh A. S. Khomyakova [A Few Words About Theological Works of A. S. Khomyakov]. *Pravoslavnoe obozrenie — Orthodox Review*, 1869, vol. 1, pp. 97–119.
3. Kaplin A. D. *Predislovie* [Preface]. Antonii (Khrapovitsky), mitr. *Sila Pravoslaviia* [Power of Orthodoxy]. Moscow, 2012.
4. Kireevsky I. V. *Kritika i estetika* [Criticism and Aesthetics]. Moscow, 1979.
5. Kireevsky I. V. *O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlia filosofii* [On the Necessity and Possibility of New Beginnings for Philosophy]. Kireevsky I. V. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Collection of Works]. Moscow, 1911, vol. 1, pp. 223–264.
6. Kireevsky I. V. *Otryvki* [Fragments]. Kireevsky I. V. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Collection of Works]. Moscow, 1911, vol. 1, pp. 265–281.
7. Kireevsky I. V. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Collection of Works]. Moscow, 1911, vol. 1.
8. Kireevsky I. V. *Rech' Shellinga* [Speech of Schelling]. Kireevsky I. V. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Collection of Works]. Moscow, 1911, vol. 2, pp. 95–106.
9. Kontsevich I. M. *Optina Pustyn' i ee vremia* [Optina Pustyn and Its Time]. Sergiev Posad; [Vladimir], 1995.
10. Lossky V. N. *O tretiem svoistve Tserkvi* [On the Third Feature of Church]. Lossky V. N. *Bogovidenie* [The Vision of God]. Minsk, 2007.
11. Lushnikov A. G. *I. V. Kireevskii. Ocherk zhizni i filosofsko-religioznogo mirovozzreniya* [Essay of Life and Philosophical-Religious World View of I. V. Kireevsky]. Kazan, 1918.
12. Lyaskovskii V. *Brat'ia Kireevskie. Zhizn' i trudy ikh* [Brothers Kireevsky. Their Life and Labours]. Saint Petersburg, 1899.
13. Maksim Ispovednik, prp. *Pervaia sotnitsa o liubvi* [First Hundred About Love]. *Dobrotoliubie* [Philokalia]. Sergiev Posad, 1992, vol. 3.
14. Schelling F. V. I. *Filosofia otkroveniia* [Philosophy of Revelation]. Saint Petersburg, 2002, vol. 2.
15. Schelling F. V. J. *Filosofia otkroveniia* [Philosophy of Revelation]. Saint Petersburg, 2000, vol. 1.
16. Schelling F. V. J. *Sochineniia* [Works]. Moscow, 1987, vol. 2.

Н. Н. Павлюченков

17. Smolich I. I. V. *Kireevskii (K 125-letiiu so dnia rozhdeniia)* [To the 125<sup>th</sup> Anniversary of the Birth of Kireyevsky]. *Put' — Way*, 1932, no. 33, pp. 52–66.
18. Zenkovsky V. V. *Istoriia russkoi filosofii* [History of the Russian Philosophy]. Leningrad, 1991, vol. 1, part. 2.