

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 219–247.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2025. Vol. 8, no. 2. P. 219–247.

Научная статья / Original article

УДК 140.8

doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-219-247

ИВАН КИРЕЕВСКИЙ И ПУТИ ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ ФИЛОСОФИИ



Илья Ильич Павлов

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, elijahpavloff@yandex.ru



Аннотация. Статья посвящена рассмотрению философии И. В. Киреевского в контексте одного из актуальных направлений изучения истории русской философии, а именно — анализа последней в связи с историческим процессом секуляризации и современными дискуссиями о постсекулярной философии. Такой ракурс становится возможным в связи с тем, что автор статьи исходит из не историософского, а структурного понимания постсекулярности, трактуя последнюю не как эпоху, принадлежащую исключительно настоящему, а как определенный тип позиционирования религии по отношению к секуляризации, который мог наблюдаться и в прошлом. Демонстрируется, что философия Киреевского во многом формулируется им как ответ на секуляризацию и ее критика. При этом Киреевский, во-первых, сам опирается на достижения секулярного разума и, во-вторых, не предлагает полностью отказаться от этих достижений, но желает включить их в эпистемологию цельного знания, в ко-

тором разум подчиняется вере на экзистенциальном и антропологическом уровне. Киреевский критикует не сами секулярные способы мышления, характерные для философии и науки, но их претензию на формулировку окончательных и тотальных ответов. Демонстрируется отличие философии Киреевского от ее развития у А. С. Хомякова: в то время как Хомяков стремится построить универсальную философию цельного знания как описание познавательного аппарата вообще в духе Канта, у Киреевского подобных притязаний нет, вследствие чего Киреевский оказывается куда более близок к современным эпистемологическим стратегиям, чем Хомяков, а также свободен от развития эпистемологии цельности в духе метафизических проектов всеединства, проблематичность релевантности которых задачам постсекулярной философии была показана Г. Б. Гутнером. В заключение автор замечает, что для постсекулярной философии, претендующей на продолжение традиции русской религиозной мысли, перспективен возврат к развилке между Киреевским и Хомяковым и развитие траектории, обозначенной Киреевским.



Ключевые слова: Иван Киреевский, Алексей Хомяков, философия цельного знания, секуляризация, постсекулярная философия, интеллектуальная история



Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-78-10104, <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>



Ссылка для цитирования: Павлов И. И. Иван Киреевский и пути постсекулярной философии // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2025. Т. 8, № 2. С. 219–247. doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-219-247.

Literature. Philosophy. Religion

IVAN KIREEVSKY AND THE PATHS OF POST-SECULAR PHILOSOPHY

Ilia I. Pavlov

National Research University “Higher School of Economics” (HSE University),
Moscow, Russia, elijahpavloff@yandex.ru



Abstract. The article delves into an analysis of the philosophical perspectives of Ivan Kireevsky within the framework of a pivotal domain in the study of the his-

tory of Russian philosophy. Specifically, it explores the juxtaposition of Russian philosophy with the historical trajectory of secularization and contemporary debates on post-secular philosophy. This approach is made feasible by the author's departure from a historiosophical comprehension of post-secularity towards a structural one. Here, post-secularity is not viewed as a contemporary epoch but rather as a distinct mode of religiosity vis-à-vis secularization observable throughout history. The study reveals that Kireevsky's philosophical tenets are significantly shaped as a response to secularization and its critique. Notably, Kireevsky both draws upon the advancements of secularization and advocates for their integration into an epistemology of integral knowledge where reason is subordinate to faith in existential and anthropological dimension. Kireevsky's critique is not aimed at the secular modes of thought intrinsic to philosophy and science *per se*, but rather at their assertions of providing final and total solutions. Furthermore, the analysis contrasts Kireevsky's philosophy with its evolution in Alexey Khomyakov's work. While Khomyakov endeavors to construct a universal philosophy of integrated knowledge akin to Kantian principles, Kireevsky refrains from such ambitions. Consequently, Kireevsky emerges as more aligned with contemporary epistemological approaches than Khomyakov. Moreover, Kireevsky avoids delving into an epistemology of integrality in the direction to all-unity metaphysics, criticized by Grigory Gutner as irrelevant to the objectives of post-secular philosophy. In conclusion, the article underscores the potential promise for postsecular philosophy, aiming to continue the tradition of Russian religious thought, by revisiting the divergence between Kireevsky and Khomyakov and furthering the trajectory outlined by Kireevsky.



Keywords: Ivan Kireevsky, Alexey Khomyakov, philosophy of integral knowledge, secularization, post-secular philosophy, intellectual history



Acknowledgments. The research was funded by the Russian Science Foundation, grant № 24-78-10104, <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>



For citation: Pavlov, I. I. (2025) "Ivan Kireevsky and the Paths of Post-Secular Philosophy", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 8(2), pp. 219–247. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2025-8-2-219-247.

Тема секуляризации в изучении русской религиозной философии продолжает интересовать современных исследователей. Рассмотрение русской религиозной мысли в контексте секуляризации производится, как правило, в двух стратегиях. Во-первых, исследователи выявляют влияние секуляризационных и контрсекуляризационных процессов на становление и развитие русской религиозной философии и на позиционирование русскими религиозными философами себя относительно тех или иных секулярных мировоззрений и тенденций — что является историко-философской задачей. Во-вторых, предметом обсуждения становится вопрос об актуальности идей русских религиозных философов в контексте современных дискуссий о постсекулярной философии и постсекулярном обществе¹.

Второе направление сталкивается с рядом теоретических и практических проблем, которые, однако, устраняются в том случае, если постсекулярность мыслится не историософски, то есть как эпоха, приходящая на смену секулярному модерну и отменяющая его, а структурно — как модель, предполагающая сосуществование верующих и неверующих, религии и секулярных практик, дискурсов и логик в одном времени [Штекль, 2012; Павлов, 2023]. В этом случае приставку «пост-» в понятии «постсекулярный» мы можем в духе Дж. П. Мануссакиса² понимать как указание на движение в новом пространстве, открытом тем, за чем следует это «пост-», а также на критическую генеалогию. Все три аспекта так понятой постсекулярности в русской религиозной философии выявил уже В. В. Зеньковский, заметивший, что русская религиозная философия, будучи направлена против западной секуляризации, сама стала возможной благодаря секуляризации «в недрах самого церковного сознания» [Зеньковский, 2001, с. 35], и возводивший секуляризацию к средневековой западной философии [Зеньковский, 2001, с. 886–888]. При таком повороте — отказе от привязки темы постсекулярности к одной эпохе, например, «постмодерну», — мы получаем возможность исследовать постсекулярные констелляции (в смысле сосуществования в одном времени религии и секулярности в разных комбинациях), в том числе обнаруживаемые и на протяжении истории секуляризации, до так называемой «постсекулярной эпохи».

При этом историк, конечно, должен отдавать себе отчет в том, что в различных исторических контекстах эти модели постсекулярности были разными. Этого требуют равно как историко-философская корректность, так и от-

¹ В качестве наиболее значимой попытки подобной актуализации может быть рассмотрен сборник «Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism» [Beyond Modernity ... , 2016]. Подробнее о двух стратегиях см.: [Павлов, 2023].

² Мануссакис писал о приставке «пост-» по другому поводу [Мануссакис, 2014, с. 19].

ветственное отношение к теоретическому рассмотрению проблемы религии и секулярности в современном контексте, предполагающее рефлекссию о том, насколько модели, предложенные русскими религиозными философами, относятся исключительно к их эпохе, а насколько могут стать источником вдохновения для современной теории. При этом отказ от трактовки постсекулярности как эпохи позволяет соединить две оптики (историко-философскую и теоретическую): выявляя влияние секуляризации на русскую религиозную философию и позиционирование последней по отношению к первой, мы таким образом и исследуем русскую религиозную мысль как вариант постсекулярной философии, в результате чего происходит, если говорить в терминах герменевтики, слияние горизонтов. В рамках такого подхода становится значимым рассмотрение конкретных фигур и конкретных интеллектуально-исторических сюжетов³.

В этой статье я намечу общие контуры того, каким образом подобная оптика может быть применена к философии И. В. Киреевского.

Постсекулярная модель Киреевского

Хотя Иван Киреевский, в отличие от, например, В. С. Соловьева или С. Л. Франка, не оставил после себя серии больших философских трактатов, его философия носит довольно законченный характер и может быть рассмотрена как развитая и целостная концепция. С точки зрения задач историко-философской реконструкции эта концепция на сегодняшний день достаточно полно исследована⁴; наиболее значимой здесь, пожалуй, является монография А. К. Судакова, рассматривающая философию Киреевского как построенную вокруг идеи цельной жизни [Судаков, 2012]. В связи с этим я отмечу здесь лишь те аспекты философии Киреевского, которые считаю наиболее значимы-

³ Рассматривая русскую религиозную философию в контексте секуляризационных процессов, А. П. Соловьев, в частности, сводит ее целиком к компенсации секулярного модерна и борьбе с политическими теологиями. Он ссылается на подход К. Скиннера [Соловьев, 2023, с. 21], но в методологии Скиннера внимание к авторским намерениям не менее важно, чем внимание к контексту. Под контекстом понимаются контексты конкретных, фактических полемик, выявляемых интеллектуальным историком, а не нечто вроде «контекста секуляризации» в целом [Скиннер, 2018]. Все это связано с тем, что в теории речевых актов, на которую опирается Skinner, под речевым актом понимается конкретное высказывание, а не глобальный дискурс или нарратив (вследствие чего совершенно некорректно говорить об иллокутивном и перлокутивном аспектах русской религиозной философии в целом). Редукция всей русской религиозной философии исключительно к социологическим процессам компенсации модерна выглядит как очередная версия социологизма, то есть того, против чего выступают методологи Кембриджской школы и их попутчики.

⁴ Подробнейший обзор литературы о Киреевском, за исключением последних двух десятилетий, см.: [Антонов, 2006а].

ми для ее рассмотрения как постсекулярной; желающим глубже изучить идеи Киреевского рекомендую обратиться к книге Судакова и к ключевым статьям самого Киреевского.

В своих поздних философских статьях (главная из которых — «О необходимости и возможности новых начал для философии») Киреевский работал в первую очередь над эпистемологическим измерением цельной жизни — теорией верующего разума. Критикуя отвлеченный рационализм, возникающий из разрыва живой связи разума и веры, и призывая к идеалу верующего разума [Киреевский, 1979с], Киреевский выступал, разумеется, как религиозный философ, более того — как православно-христианский философ. Наиболее наглядно его православная перспектива видна в предложенной Киреевским исторической генеалогии отвлеченного рационализма, корни которого философ видел — он эксплицитно использовал конфессионально ангажированные формулировки — в отделении, или отпадении, Рима от Восточной Церкви [Киреевский, 1979с, с. 297, 310–311], вследствие чего в западном христианстве над истинной верой стали преобладать имманентные культурные особенности римского характера образованности, связанные с отвлеченной формой [Киреевский, 1979d, с. 260–263]⁵. В связи с этим следует понимать и славянофильство Киреевского в вопросе о соотношении западного и русского просвещения: в русском типе образованности как отличном от западного его интересовало непосредственно православие, понимаемое Киреевским как истинное христианство, в его отличии от христианства западного.

На первый взгляд, здесь Киреевский движется в общей для многих русских религиозных философов стратегии критики секуляризации как «отвлеченных начал». Однако при более внимательном рассмотрении обнаруживаются важные нюансы.

Согласие разума и веры философ мыслил как экзистенциальное и антропологическое⁶, как исходящее из живого опыта веры, в которой участвует цельная личность в единстве ее познавательных сил, а также как деятельное, то есть как определенную практику, осуществляемую верующим [Киреевский, 1979с, с. 318 и др.]. Веру Киреевский понимал именно как веру человека, а не как некую «концепцию»; второе понимание веры, отрывающее ее от живого опыта, мыслитель так же назвал бы отвлеченным рационализмом. Вследствие этого идея верующего разума по Киреевскому не предполагает насильственной подгонки свободных выводов разума под религиозную доктрину⁷; в каче-

⁵ Подробнее см.: [Киреевский, 1979d, с. 256–274]; также ср.: [Киреевский, 1979а, с. 145–151].

⁶ Об антропологии Киреевского см.: [Антонов, 2006b].

⁷ Ср.: «...свободное развитие естественных законов разума не может быть вредно для веры православно мыслящего» [Киреевский, 1979с, с. 319].

стве подобного искажения он рассматривал опыт западного Средневековья, а также последующего преследования ученых Католической церковью [Киреевский, 1979с, с. 297, 317]⁸.

Если Киреевский не был сторонником насильственной подгонки положений разума под веру как концепцию, против чего же он выступал, в чем видел корни отвлеченного рационализма? Видел он их в той ситуации, когда разум и его свобода, которые сами по себе хороши, претендуют на формулировку окончательной и тотальной истины — на то, чтобы дать последние ответы. Это может происходить как в нехристианском контексте (например, у Аристотеля, которого Киреевский считал парадигмальным примером рационализма, воспроизводимым в последующей философии), так и в христианстве — вследствие отпадения от целостной истины веры. В этом случае вера начинает пониматься как рациональная доктрина, которой, будучи обязан ее рационально оправдывать, должен быть подчинен разум; приводит же это к восстанию свободного разума против подобной опеки и возвращению, у Гегеля, к аристотелевскому притязанию найти последние ответы с помощью одного только разума [Киреевский, 1979с, с. 303–328].

Таким образом, критикуя отвлеченный рационализм, Киреевский мыслил согласие разума с верой как способность православного христианина в цельности познавательных сил постигать богооткровенную истину, находящуюся на более высокой ступени познания, чем та, к которой относится разум науки и философии. Это требует не отказа от более низкой ступени, а встраивания ее в иерархию способностей человека на уровне цельной жизни личности. Вследствие этого, по Киреевскому, православный человек способен понимать мировоззрения, возникающие из свободного разума⁹. Можно сказать, что для мыслителя разум по теоретическому содержанию имеет собственный, автономный порядок, который признается в качестве легитимного в пределах своей компетенции — то есть когда не претендует на разрешение вопросов, находящихся выше его компетенции¹⁰. Другими словами, относительно секулярного разума Киреевский, не выступая против автономии рациональных способностей в философии и науке на уровне, соответствующем их теориям,

⁸ Отметим при этом, что веру Киреевский понимал и не как адогматизм: вера у него предполагает и откровенное содержание, но таковое трактовалось мыслителем как усваиваемое цельной личностью со всеми ее познавательными силами, а не как мыслимый отвлеченным разумом набор «истинных пропозиций».

⁹ «Находясь на этой высшей степени мышления, православно верующий легко и безвредно может понять все системы мышления, исходящие из низших степеней разума, и видеть их ограниченность и вместе относительную истинность» [Киреевский, 1979с, с. 320].

¹⁰ Киреевский выступал за четкое разделение сфер компетенции разума и веры [Киреевский, 1979с, с. 326].

отвергал разрыв связи этих способностей с верой на антропологическом уровне, в самом субъекте познания.

При этом нельзя сказать, что секуляризацию философ критиковал только на индивидуальном уровне. В мысли Киреевского, как и других славянофилов — в этой части он не оригинален — важное место занимала рефлексия о православно-христианском обществе и православно-христианском государстве, включающая в себя положительные достижения западной образованности, но при этом реализующая стратегию «цельной жизни» и коллективно, на основе русских начал¹¹. При этом модель христианского общества и государства у мыслителя также, на мой взгляд, надо понимать не как некую свободнопарящую доктрину; она возникает из чувствительности Киреевского к действительному этосу жизни и тем действительным культурно-историческим возможностям, которые существовали в его время.

Каким же образом внимание к теме секуляризации делает контекст философии Киреевского более понятным?

Полемическим контекстом¹² здесь выступала та дискуссия, которую традиционно называют таковой западников и славянофилов, — об историческом пути России. Должна ли Россия идти по пути вестернизации — или же у нее есть свой идеал просвещения, связанный в том числе с русским православием? В этой дискуссии большую роль играла полемика с западным христианством: можно вспомнить как участие в ней друга Киреевского А. С. Хомякова¹³, так и тот факт, что П. Я. Чаадаев, будучи, как и Киреевский, религиозным философом, приходил, однако, к западничеству (в период «Философических писем») исходя из своей симпатии к католицизму как лежащему в основе цивилизационного пути Западной Европы [Чаадаев, 1991]. Помимо религиозных западников — Чаадаева, кн. И. Гагарина и др. — оппонентами славянофилов выступали также западники секулярные, радикального (А. И. Герцен, В. Г. Белинский и др.) и либерального (Т. Н. Грановский и др.) толка¹⁴; расходились славянофилы круга Киреевского и Хомякова и с представителями «официальной народности» (М. П. Погодин, С. П. Шевырев и др.) — как во внутренней полеми-

¹¹ Подробно об общественном идеале Киреевского см.: [Судаков, 2012, с. 192–230, 331–453]; об общественном идеале славянофильства в целом см.: [Валицкий, 2019].

¹² Здесь я опираюсь на методологию К. Скиннера, отталкивающуюся от рассмотрения текстов того или иного автора из полемического контекста — при этом без редукции авторских намерений и самой фигуры автора исключительно к внешним контекстам (как это делается, например, в ортодоксальном марксистском подходе или в различных версиях философии «смерти автора») [Скиннер, 2018].

¹³ Об этой полемике см.: [Титова, 2018; Лурье, 2020; и др.].

¹⁴ Рассмотрение русской религиозной мысли в контексте полемики с секулярными направлениями русской философии предлагает Зеньковский [Зеньковский, 2001].

ке [Киреевский, 1979b, с. 369–373], так и в восприятии их Герценом в качестве все же разных групп, к которым со стороны западников могло быть разное отношение; все эти дискуссии были тесно связаны с философией — в частности, с рецепцией в России философии Шеллинга и Гегеля и полемикой вокруг них [Герцен, 1956, с. 16–46, 111–171]. При этом и непосредственно в кругу Киреевского и Хомякова велись дискуссии, о чем свидетельствует известный обмен репликами между двумя философами [Хомяков, 2013b; Киреевский, 1979a].

Следует отметить, что исторический контекст Киреевского относился к периоду еще до наступления окончательных результатов секуляризации в том смысле, как их понимает социология религии, — к периоду, который, выражаясь в понятийной рамке Чарльза Тейлора, можно назвать промежуточным этапом в развертывании «эффекта новой звезды», — когда разрабатываемые философами новые модели мышления влияли на появление новых мировоззрений и превращение религии в одну из опций наряду с другими [Тейлор, 2017]¹⁵. Поскольку в этот период «эффект новой звезды» происходил действительно подчас на уровне философии и дискуссий в узких кругах интеллектуалов, пока не определяя массовые мировоззрения, понятно притязание славянофилов с помощью работы с философией повлиять на секуляризацию, остановив ее распространение по крайней мере в России. Для понимания подобных притязаний уместно вспомнить высказывания Ю. Ф. Самарина: «...вопрос о Церкви зависит от вопроса философского и участь Церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля» и «Вне философии Гегеля православная Церковь существовать не может» [цит. по: Зеньковский, 2001, с. 225].

Этот факт позволяет лучше понять, почему Киреевский работал именно в области философии, рассматривая, как разные способы мышления соотносятся с верой. Также отсюда понятно его обращение к идее «позитивной философии» позднего Шеллинга как к критике рационализма Гегеля. При этом, однако, Киреевский брал у Шеллинга критику Гегеля и обращение к наличным религиозным идеям (в проектах философии мифологии и философии откровения [Киреевский, 1979e]) как легитимирующие возможность православной философии, но не стремился обосновать последнюю с опорой на «систему Шеллинга», поскольку и Шеллинг не доходил до аналитики того «внутреннего состояния разума», которое интересует Киреевского [Киреевский, 1979с, с. 328–331].

Другой аспект контекста модели Киреевского — существование в Российской империи XIX века религиозно легитимированной монархии и вообще

¹⁵ О месте русской философии в истории секуляризации по Тейлору см.: [Павлов, 2019].

христианского государства, которое большинством подданных не ставилось под вопрос и критиковалось лишь в узкой прослойке элиты. Из этого становится ясно, что, выступая за идею христианского государства в своем контексте, славянофилы не предлагали какой-то политической реставрации — по крайней мере, конкретно в этом отношении. Более того, как было отмечено выше, круг Киреевского и Хомякова следует отличать от сторонников «официальной народности». Тем не менее, несмотря на скептическое отношение к бюрократическому строю Российской империи как оторванному от народной жизни и органических русских начал, славянофилы не выступали против самой идеи понимать общество и государство религиозно, не требовали понимать легитимность политической власти исключительно из секулярных логик, расходясь в этом с секулярными мыслителями вроде Герцена.

Итак, каким образом философия Киреевского может быть рассмотрена как постсекулярная?

Во-первых, она развивалась в контексте, когда секуляризация — пусть на уровне не государств и больших социальных множеств, а способов мышления, практикуемых элитой, — уже произошла: без существования западного Просвещения и развитых форм секулярного разума (модерные наука и философия) проблема, которую решал Киреевский, попросту не существовала бы, а также не было бы тех просвещенных культурных форм, на которые опирался и которые защищал мыслитель. Секуляризация влияла на Киреевского тройко: и как «другой», отталкиванием от которого задавалась полемическая семантика его философии; и развитием связанных с секуляризацией форм автономной рефлексии, которые он защищал в пределах их компетенций; и во внешнем смысле, поскольку Киреевский опирался на институты и языки, сформированные секуляризацией, так что и само обращение к православно-христианской философии мыслил из контекста «современной образованности», «требований нашего времени» и современной «степени развития наук» [Киреевский, 1979с, с. 323]. Во всем этом мы видим взаимосвязь темпорального и логического «после» (два первых смысла «пост-» у Мануссакиса).

Во-вторых, мы обнаруживаем у Киреевского и критическую генеалогию секуляризации (так можно понимать третье «пост-» Мануссакиса) — как экзистенциально-антропологическую (утрата связи разума с верой на уровне жизни личности), так и историческую, которую философ осуществлял с конфессиональных православных позиций. Характерно, что эта генеалогия в целом входит в канон русской религиозной философии (ср.: [Зеньковский, 2001, с. 886–888]). При этом сама подобная генеалогия, если вынести за скобки ее конфессиональную стилистику и тот язык, которым Киреевский о ней пишет,

находится вполне в духе идей современных теоретиков, возводящих секуляризацию к процессам внутри христианства, будь то Реформация (Ч. Тейлор) или богословские дискуссии внутри схоластики (Дж. Милбанк) [Тейлор, 2017; Милбанк, 2023]. Модель Киреевского в этом плане входит в семейство тех постсекулярных генеалогий секуляризации, которые не удовлетворяются описанием последней в духе «историй вычитания» [Тейлор, 2017, с. 29 и др.].

Поворот не туда, или Киреевский в тени Хомякова

Несмотря на эту довольно развитую постсекулярную модель, в хрестоматийных историях русской религиозной философии Киреевский обычно находится на втором плане. Характерным примером здесь выступает цикл лекций прот. Александра Меня, где мыслитель перечисляется вместе с другими философами до-соловьевского периода в качестве «предшественников» Соловьева [Мень, 2003, с. 7–24]. Когда же Киреевский рассматривается более детально, то обычно включается в эпистемологию «цельного знания» вместе с А. С. Хомяковым [Copleston, 1986, p. 45–76]¹⁶. В таком ключе Киреевский действительно встраивается в общую стратегию «критики отвлеченных начал» и может быть рассмотрен как лишь намечающий то, что будет в дальнейшем вполне реализовано в традиции проектов метафизики всеединства от В. С. Соловьева [Соловьев, 1988а] до С. Л. Франка [Франк, 1990]. В этой связи для понимания специфичности модели Киреевского необходимо обозначить ее кардинальное отличие от философии Хомякова.

Алексей Хомяков прямо преподносил свою теорию познания как продолжение идей Киреевского. На первый взгляд, он действительно реализовывал то, что наметил Киреевский, когда в статье «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского» описывал, собственно, структуру «верующего разума» в более систематическом ключе¹⁷. Хомяков предложил трехуровневую модель, в которой уже на первом уровне присутствует вера, но не в религиозном смысле, а как непосредственное «живознание»; на втором — абстрактная рациональность, в которой происходит разделение субъекта и объекта познания; завершает всё третий уровень, связанный уже с мистической верой [Хомяков,

¹⁶ Монография А. К. Судакова, начинающаяся с нюансировки отличия Киреевского от «славянофилов» как некой единой общности, здесь стоит особняком [Судаков, 2012, с. 5–13]. Это отличие эксплицитно признавалось и самим Киреевским, и его современниками: так, Герцен приводит слова Киреевского, сказанные Грановскому: «Сердцем я больше связан с вами, но не делю многого из ваших убеждений; с нашими я ближе верой, но столько же расхожусь в другом» [Герцен, 1956, с. 159].

¹⁷ Имею в виду систематичность в смысле построения модели верующего разума, пусть и изложенную на нескольких страницах. Если говорить о «наследии Хомякова» в смысле набора текстов, то оно далеко от внешней системности Соловьева и особенно Франка.

2013с, с. 261–265]. Казалось бы, эта структурная модель как раз предполагает то, что хотел сделать Киреевский (тем более что сам Хомяков именно так и преподносит свою мысль), а именно — включить научную рациональность в пределах ее компетенции в верующий разум, имеющий иерархическую структуру. Последующая традиция гносеологии цельного знания, занимающая ключевое место в построениях русских религиозных философов — авторов метафизики всеединства, будет, по сути, продолжать модель Хомякова через стратегию включения веры как способности познания в универсальную структуру познавательного аппарата.

Но необходимо отметить, что если Киреевский говорил об антропологическом и экзистенциальном согласии разума с верой в акте веры, в жизни верующего православного христианина, в православной образованности, то Хомяков претендовал на построение универсальной модели верующего разума как структуры познавательного аппарата вообще — в духе трансцендентальных проектов немецкого идеализма¹⁸. Для Киреевского же была крайне важна фактичность православия, православной духовной жизни, отличия православных сообществ от других, а также деятельный характер согласия разума с верой в жизни православного христианина. Верующий разум для Киреевского — искомая цель, причем цель именно православного человека, а не исходный пункт всеобщего и необходимого трансцендентального априори как предпосылки всякого познания вообще, обнаруживаемый внеконфессиональной философской рефлексией.

Почему же этому различию моделей Киреевского и Хомякова обычно уделяется меньше внимания, чем оно заслуживает? Предположу, что здесь мы имеем дело с рядом дисциплинарных предпосылок философии, в частности — с «мифом системности», критикуемым К. Скиннером [Скиннер, 2018]. У Зеньковского мы в эксплицитном виде обнаруживаем построение историко-философского нарратива из предпосылки о системе философии как высшем развитии философской мысли¹⁹, в связи с чем «не-системная» философия и философская

¹⁸ Здесь нужно сделать историко-философскую оговорку. Концептуальное содержание гносеологии Хомякова, разумеется, кардинально расходится с идеями Канта и Гегеля и оказывается куда ближе к философии чувства Ф. Якоби — критика немецкого идеализма [Чернов, Шевченко, 2010]; в обращении Хомякова к теме воли [Хомяков, 2013с, с. 257–262] можно увидеть и параллели с Шопенгауэром. Однако по самому притязанию построить универсальное описание познавательного аппарата и уже из него выводить веру Хомяков, как и Якоби, наследует жесту Канта — отличаясь от него по тому, как они видят этот универсальный познавательный аппарат. У Киреевского же нет притязаний на философски-универсальное описание познавательного аппарата, пусть и в духе Якоби.

¹⁹ Так, саму историю русской философии он делит на предварительный период и «период систем», наиболее подробно рассматривая именно последние [Зеньковский, 2001]. Характерную для Зеньковского ориентацию истории философии на «историю систем» можно, вслед за Л. Катаной, возвести к И. Я. Брукеру [Catana, 2008].

публицистика относится им к периферии философского знания. Изнутри дисциплинарных представлений о философии складывается впечатление, что если Киреевский лишь публицистически, в паре полемических статей²⁰, «без аргументов» и без «систематических философских построений», причем с нескрываемой православной ангажированностью и ссылками на некий живой опыт веры, говорил о верующем разуме в цельной жизни православного христианина, то это «философски более слабо», чем концепция Хомякова и тем более — теория цельного знания в системах всеединства от Соловьева до Франка.

Поворот Хомякова к построению гносеологии верующего разума в духе Канта, к описанию его как структуры познавательных способностей вообще становится, опять же, более понятен из контекста секуляризации. Уже было отмечено историческое положение идей Киреевского и Хомякова в середине разворачивания «эффекта новой звезды», когда высокая метафизика влияла на ход секуляризации: «судьба Церкви» воспринималась как зависящая от «судьбы Гегеля». Этим сюжетом вполне объясняется притязание на универсальном уровне обратить секуляризацию вспять с помощью высокой метафизики, повернув «эффект новой звезды» Тейлора обратно. Тот же полемический ход мы видим и у Зеньковского, и у всей традиции метафизики всеединства. Но если Киреевский выбрал стратегию с помощью критики поздним Шеллингом Гегеля (в рамках идеи «позитивной философии») обосновать возможность и актуальность обращения к православно-христианской философии вместо «отвлеченного рационализма», то Хомяков наследовал собственно тому, что Шеллингом и Киреевским критиковалось, — претензии на то, чтобы построить универсальную теорию познания, выводящую веру из самого устройства познавательного аппарата, который может быть описан общезначимой структурной моделью. Киреевский же использовал легитимацию своих идей через историю западной философии в гораздо более легком стиле, со здоровой иронией²¹ и расходясь с притязаниями метафизики à la Гегель и

²⁰ Из ориентации истории философии на «историю систем» следует также акцент на больших трактатах. В рамках таких представлений о философии предполагается, что если Киреевский писал мало, не оставил после себя серию солидных книг, многотомное «собрание сочинений», то его мысль менее философски значима, чем у авторов больших работ. Однако определение значимости философской мысли количеством текста довольно спорно: иной раз большое количество текста оказывается следствием того, что философом изначально была выбрана оптика, которая не решает проблему, а порождает новые, так что автору приходится бесконечно сводить концы с концами, порождая все больше и больше текста.

²¹ «Желать теперь остается нам только одного: чтобы какой-нибудь француз понял оригинальность учения христианского, как оно заключается в нашей Церкви, и написал об этом статью в журнале; чтобы немец, поверивши ему, изучил нашу Церковь поглубже и стал бы доказывать на лекциях, что в ней совсем неожиданно открывается именно то, чего теперь требует просвещение Европы. Тогда, без сомнения, мы поверили бы французу и немцу и сами узнали бы то, что имеем» [Киреевский, 1979а, с. 153].

с системами философии немецкого идеализма²². Вера для Киреевского — в первую очередь не про то, как повернуть вспять секуляризацию, особенно «в мировом масштабе», а про личное спасение; во вторую — про российское общество его времени, которое отнюдь не требовало обоснования своей веры в духе систем немецкого идеализма; размышления о мировых судьбах секуляризации у Киреевского также присутствуют, но они его беспокоят даже не во вторую очередь²³.

Это наблюдение говорит также в пользу того, что необходимость большего внимания к мысли Киреевского вытекает не только из критики конвенциональных историй философии в духе Скиннера, но и из рефлексии о перспективах актуализации русской религиозной философии в современных дискуссиях о постсекулярном. Так, Г. Б. Гутнер, размышляя о возможности такой актуализации, высказывался в пользу идеи сосуществования религиозных и секулярных дискурсов и практик²⁴, в то время как в проектах метафизики всеединства обнаруживал подчинение — пусть и диалектически преподносимое как свободное — разума вере, вследствие чего универсальные проекты всеединства характеризовал как не многим лучшие столь же универсальных притязаний

²² Нет у него влияния и собственно системы позднего Шеллинга — учения о мировых эпохах [Шеллинг, 1999].

²³ Ср. например: «Может быть, этому внешнему бессилию Востока суждено было продолжаться до той эпохи, когда в замену отпавшего Рима возрастет и созреет другой народ, просветившийся истинным христианством в то самое время, когда от Востока отпадал Запад; может быть, этому новому народу суждено прийти в умственную возмужалость именно в то время, когда просвещение Запада силою собственного развития уничтожит силу своего иноучения и из ложных убеждений в христианстве перейдет к безразличным убеждениям философским, возвращающим мир во времена дохристианского мышления. Ибо иноучение христианское менее способно принять истину, чем совершенное отсутствие христианских убеждений. Тогда для господства истинного христианства над просвещением человека будет по крайней мере открыта внешняя возможность» [Киреевский, 1979с, с. 311]. Но и по этому фрагменту видно, что вопрос об истинном христианстве для Киреевского был первичным, а когда он размышлял о потенциальном повороте к христианству в мировом контексте, то считал, что *возможность* такого поворота открыло бы (не предопределяя *осуществление* этой возможности, которое может и не состояться: «по крайней мере будет открыта внешняя возможность») то становление христианского просвещения в России, которое и входило в намерения Киреевского; на Западе же он приветствовал секуляризацию как более открытую истинному христианству, чем религиозные заблуждения. Киреевский высказывал робкую надежду на переход Запада от безрелигиозного секулярного мира к истинному христианству в будущем, но это не было центральным намерением его текстов, восстанавливаемым, согласно Скиннеру, из полемического контекста. Ср. эти замечания с приведенной выше цитатой про «француза и немца»: Киреевский легитимировал свои идеи через обращение к западной философии в первую очередь потому, что среди российской культурной элиты его круга она обладала большим авторитетом, чем святоотеческое православие. В этом смысле намерения Киреевского оказываются локальными, фактическими и контекстуальными — в отличие от таковых проекта «вселенской теократии» Соловьева, начинающей сразу с универсального историософского уровня.

²⁴ То есть исходит из того же понимания постсекулярности, что и К. Штекль [Штекль, 2012].

секуляризма [Гутнер, 2018]²⁵. Это замечание Гутнера оказывается особенно актуальным в связи с проблемой политической инструментализации теорий постсекулярного, о которой пишут К. Штекль и Д. Узланер [Штекль, Узланер, 2020]. У Киреевского, как мы помним, также центральную роль играла идея подчинения разума вере, но это подчинение осуществлялось у него на уровне жизни верующего, а не как описание некой нейтрально-универсальной реальности. Киреевский и в политической философии был религиозным мыслителем и отстаивал идею христианского государства — но не как следующую из некой отвлеченной метафизической теории, а потому, что в его историческом контексте христианское общество и христианское государство уже были существующими. Киреевский с его чувствительностью к наличному этосу, к действительной, а не теоретически моделируемой жизни выступал за них, критикуя исходящую из заимствования российскими интеллектуалами отвлеченных западных концепций секуляризацию в общественной сфере и политике.

²⁵ Рецензент настоящей статьи (которому я благодарен за подробные и вдумчивые замечания, существенно помогшие мне в доработке — особенно в части расширения контекста славянофильской полемики, нюансировки позиции славянофилов по вопросу о «христианском государстве», смягчения утверждения об отсутствии у Киреевского намерений влиять на секуляризацию в мировом масштабе и уточнения тезиса о наследовании более близкого Якоби, чем Канту, Хомякова немецкому идеализму) высказал несогласие с критикой Гутнера, указав на эксплицитный акцент в учении Соловьева о «свободной теософии» и «свободной теократии» на принципе автономии основных культурных областей, а также на решительный отказ Соловьева от возвращения к «средневековому мирозерцанию». Действительно, Соловьев заявлял этот принцип автономии, однако предполагал (в период до «Трех разговоров»), что такая автономия войдет в проект всеединства, который, будучи в конечном счете религиозным, свою религиозность понимает как тотальную, не оставляющую за своими пределами секулярность как своего другого, с которым возможно сосуществование на равных философских основаниях; отвержение же «средневекового мирозерцания» у Соловьева осуществлялось в форме историософского «метанарратива постсекулярного» [Антонов, 2020, ч. 2, с. 330–336], в котором секулярная, внерелигиозная современность мыслилась как должная быть в гегелевском смысле снятой в новом религиозном синтезе — причем не в будущем веке, а в имманентной истории человечества. Впрочем, и на более конкретном уровне принцип автономии секулярного от религии вообще, а не от «средневекового мирозерцания», у Соловьева вряд ли соблюдался: достаточно вспомнить его трактовку искусства как имеющего непосредственно религиозные цели [Соловьев, 1988с, с. 292–294]. У Киреевского надежды на конечное торжество христианства, включающего в себя секулярность на уровне образованности, не только в его жизни, но и вообще в истории также могут быть обнаружены, но названное торжество не составляло основного намерения его философии — и уж точно он не пытался утвердить это торжество с помощью универсальных притязаний философского разума, чем его философская мысль в первую очередь и отличается от критикуемых Гутнером подходов. Также рецензент с недоверием отнесся к распространению логики статьи на проекты метафизики всеединства в целом, а не только на Соловьева; однако философия Франка даже в большей степени, чем наследие Соловьева, исходит из того жеста, который совершил Хомяков, обратившийся к трансцендентально-философскому построению универсальной структуры познавательного аппарата и выводивший веру уже из него на априорном уровне [Франк, 1990 и др.].

Когда мы обращаемся к идеям Киреевского в текущем контексте, важно помнить, что сейчас мы живем не в ситуации христианского государства. В русской религиозной философии, к слову, эта проблема также осмыслялась. В частности, Н. А. Бердяев эксплицитно писал о «конце христианского государства», характеризуя этот конец также как «конец константиновской эпохи» в вопросе отношений Церкви и государства²⁶. Так что в эмигрантских дискуссиях проблема соединения христианским интеллектуалом в своем мышлении веры и понимания секулярных логик на уровне конкретных политических следствий решалась иначе²⁷. Так, при обсуждении релевантности модели Киреевского современным реалиям важно исходить из того, что сейчас политическая и общественная жизнь мыслятся преимущественно в секулярных логиках (что произошло еще в эпоху Бердяева). При этом модель верующего разума Киреевского, предполагающая автономию разума в сферах его компетенции, отнюдь не требует отказа от этих логик ради идеи «христианского государства» как доктрины.

Тот факт, что Киреевский не скрывал своей православной перспективы и говорил как эксплицитно православный философ куда в большей степени, чем Хомяков²⁸, также — хотя это на первый взгляд может показаться «парадоксальным» — делает его стратегию более открытой к той постсекулярной плюральности, о которой пишет Гутнер. Это связано с тем, что Киреевский, прямо приводя аргументы, релевантные только для православных²⁹, и основывая свое

²⁶ Для этой темы наиболее важна статья Бердяева «Проблема христианского государства» [Бердяев, 1927]. На этот текст мое внимание обратила Софья Андросенко, за что я выражаю ей искреннюю благодарность.

²⁷ Как, впрочем, и в дискуссиях в поздней Российской империи, когда в большей степени распространялся кризис традиционно-религиозной легитимации политической власти.

²⁸ Отличие Киреевского в этом плане от Хомякова наглядно видно на материале не только их эпистемологий, но и того, в каком смысле и в каких терминах они обращались к теме русских начал просвещения [Хомяков, 2013b; Киреевский, 1979].

²⁹ Здесь я имею в виду не апелляцию Киреевского к критике Гегеля у Шеллинга, а предложенную русским философом историческую генеалогию, возводящую происходящие в западной философии процессы к великой схизме и исходящую из предпосылки, что истинным христианством является православие, а Рим и западные исповедания отпали от духовной истины. Но если принимать противоположную Киреевскому предпосылку (что истинное христианство — это, например, католичество, а правильное согласование философии с религией — томизм, в то время как православие, находясь вне Церкви, на уровне духовных практик уклоняется в нездоровую мистику и произвольность из-за невозможности твердо основать свою веру на послушании папскому авторитету), то позиция Киреевского оказывается не просто бездоказательной, а ложной. Тем более можно в целом не считать христианство истинной религией, либо исповедуя другую, либо не веря в существование Бога в принципе (и, например, считая духовный опыт результатом нарушения адекватной работы когнитивных функций), — в этом случае построения Киреевского в худшем случае будут совершенно лишены смысла, а в лучшем — в них не останется ничего, что бы не входило в куда более философски солидную критику отвлеченного рационализма у Якоби, Шеллинга и других. Не соглашаясь с

размышление на православном способе жить, не претендовал на логическом и дискурсивном уровне на обладание нейтрально-философской априорной общезначимостью, устраняющей секулярность как таковую через ее подчиненное включение в интегральную религиозно-философскую систему.

Преимущества модели Киреевского в сравнении с таковой Хомякова становятся еще более явными в свете критики Хомякова у Зеньковского. Так, Зеньковский указывал, что Хомяков, критикуя немецкий идеализм, сам на нем же и основывался — в частности, на противопоставлении рассудка и разума, — вследствие чего не смог выйти за пределы трансцендентализма [Зеньковский, 2001, с. 197]. Киреевский же иронично относился к самому этому противопоставлению, показывая, что оно западной философией постоянно переопределялось, так что прежнее понимание разума называлось каждым новым философом рассудочным [Киреевский, 1979с, с. 316, 326], и не привязывался однозначно к тем или иным теориям устройства познавательного аппарата³⁰.

После Киреевского

Итак, полемизируя с секуляризацией, Киреевский предложил альтернативное более поздним проектам всеединства направление «критики отвлеченных начал»; в его стратегии отрыв секулярных способов мышления от веры критикуется на антропологическом и практическом уровне, на уровне цельной жизни верующего интеллектуала, а не отвлеченно — как в проектах всеединства в онтологии. Так Киреевский видел *философию* образованных

утверждением, что Киреевский приводил аргументы, релевантные только для православных, рецензент настоящей статьи упоминает контекст полемики с Герценом и др.; думаю, рецензент прав, если мы говорим об иллюкативном аспекте, то есть о намерениях Киреевского, но не перлюкативном, не о том, как тексты и аргументация Киреевского работают во внешней его мышлению действительности. При чтении «Былого и дум» мы видим, что если спекулятивную аргументацию Хомякова Герцен хотя бы привел (показав, впрочем, что она построенная на порочном круге в доказательстве: чтобы принять философию веры, надо изначально иметь веру), то обращение Киреевского к православию описал исключительно психологически [Герцен, 1956, с. 157–159], не видя за этим обращением никаких рациональных аргументов, достойных хотя бы краткого упоминания. Другими словами, правдивость критикуемого рецензентом тезиса в перлюкативном аспекте наблюдается налицо, тем самым по логическому существу аргументации доказываясь экспериментально. К философии же Шеллинга Киреевский обращался для легитимации своего проекта как возможного; но почему «новые начала философии» должны быть именно такими, как у Киреевского, последний общезначимо не аргументировал. В этом смысле я и говорю о фактичности православной перспективы (что также видно при сравнении риторических, языковых особенностей текстов Киреевского и Хомякова и о «русских началах просвещения», и о цельном знании).

³⁰ Зеньковский, однако, не выделил ключевую особенность, привязывающую Хомякова к немецкому идеализму, — претензию на описание универсальной гносеологической структуры. Это, на мой взгляд, связано с тем, что сам Зеньковский симпатизировал проектам метафизики всеединства, вырастающим из притязаний Хомякова, особенно — системе Франка.

православных христиан; в вопросе же о том, как должно быть устроено *общество в целом*, мыслитель в своем контексте выступал за идеал христианского государства. Однако при перенесении его модели верующего разума на современный контекст мы можем и политику мыслить как одну из сфер компетенции секулярных логик — как раз за счет того, что модель Киреевского, в ее отличии от таковой Хомякова, является гибкой.

Следуя Киреевскому, а не Хомякову, сферу компетенции разума мы можем понимать из более современных эпистемологий, чем немецкий идеализм и структурно близкие ему по универсальности притязаний проекты Якоби и Шопенгауэра, то есть как исторически меняющуюся и плюралистичную, как динамичный набор автономных способов мышления, развиваемых с секуляризацией, а не как некую сущность, однажды дедуцированную, Хомяковым ли или Кантом, из априорной структуры познавательного аппарата. За счет же того, что православный постсекулярный философ, следующий Киреевскому, не скрывает свою конфессиональную перспективу, он способен сосуществовать с носителями другого опыта и сторонниками других способов жить, не преподнося свою модель мышления как универсальную, но понимая ее локальность и укорененность в фактическом опыте, открытую к оставлению другим другим.

Говоря о философии Киреевского в контексте современных эпистемологий, ориентированных на принципы фактичности и локальности, следует также отметить, что философия целостности и цельной жизни Киреевского и Хомякова предполагает распространение логики целостности не только на «субъективный» уровень цельности познавательных сил, но и на саму эпистемологию — исходя из непосредственной связи познания с реальностью, а не противопоставления субъекта и объекта. Так, у Хомякова первым уровнем познания выступало «живознание», которое возникает из неразделенности субъекта и объекта, так что само разделение появляется лишь на уровне вторичной, рассудочной рефлексии [Хомяков, 2013с, с. 261–264]. На мой взгляд, эту идею можно развивать не только в сторону онтологии всеединства Франка, но и в духе раннего М. Хайдеггера, у которого целостное бытие-в-мире оказывается первичным по отношению к теоретическому познанию [Хайдеггер, 1997, с. 52–62]³¹. Пересечение с Хайдеггером можно увидеть и в том, что эпистемоло-

³¹ В отличие от славянофилов, у Хайдеггера есть онтико-онтологическое различие, которое в свою очередь снимается у В. В. Библихина, что хорошо видно уже на примере работы Библихина с темой мира [Библихин, 1995]. Вообще герменевтическую и ориентированную на оптику целостности эпистемологию Хомякова и особенно Киреевского очень хорошо прочитывать «после Библихина».

гия Хомякова оказывается близка герменевтике³². Эти наблюдения представляются продуктивными для корректной актуализации того «онтологизма» русской философии, о котором говорит Зеньковский [Зеньковский, 2001, с. 21].

При этом Киреевский, исходя из той же базовой установки, что и Хомяков, не строил универсальную гносеологию «разума вообще», из-за чего оказался более близок к тенденциям современной философии, связанным с идеей множественности ситуативных знаний и практик познания [Харауэй, 2022]. Модель Киреевского можно мыслить в контексте антропологического и практического поворота, не привязывая ее однозначно к немецкому идеализму — в отличие от стратегии Хомякова и наследующих ему проектов, вряд ли могущих быть перенесенными на новую философскую почву. Киреевский же, как мы сказали бы сегодня, осуществлял аналитику способов мышления³³ как производных от различных экзистенциальных возможностей человека, способов быть и практик себя³⁴, — то есть осуществлял тот ход, который в более развитой системе концептов был позднее эксплицирован Хайдеггером и последующей философией. Именно благодаря переходу с уровня концептуального содержания тех или иных теорий на уровень мышления как акта модель Киреевского не противопоставляет религию секулярному разуму как оппозицию, поскольку секулярные логики оказываются на уровне мышления включены в возможности верующего. Прочтение Киреевского в контексте современной философии позволяет лучше понять его постсекулярный жест: не «религиозная концепция» как оппозиция «секулярным и атеистическим концепциям», а анализ стоящих за концепциями способов мышления и их экзистенциальных предпосылок.

Может показаться, что я, говоря об антропологии Киреевского в связи с практиками себя и критикуя последующую русскую религиозную философию, хочу предложить что-то наподобие «синергийной антропологии» С. С. Хоруже-

³² Включая различие «наук о природе» и «наук о духе» [Хомяков, 2013а, с. 62].

³³ Выражение «способ мышления» использовал сам Киреевский [Киреевский, 1979с, с. 318].

³⁴ Отметим, что идеи позднего М. Фуко, говорившего о «техниках себя» и «культуре себя», развиваются и в современной интеллектуальной истории — например, у Иэна Хантера, предлагающего рассматривать историю философии через призму личности философа, практикующего различные способы мышления [Hunter, 2007]. В связи с этим интеллектуально-исторический подход может быть продуктивно применен к изучению мысли Киреевского, которая, к слову, оказывается не только теоретически, но и в самой его биографии связана с его собственными жизненными стратегиями и способами жить — обращением к монастырской культуре и православной аскетике и мистике [Gleason, 1972]. Здесь мы опять же видим православную перспективу Киреевского, но можем понимать ее как такую, которая оказывается менее тотальной по отношению к секуляризации, чем претензия на нейтральную, стерильную от конфессионального интереса универсальность, и может быть понята из секулярных логик как другой способ жить.

го [Хоружий, 1994 и др.], который также в рамках своего проекта обращался к Киреевскому, «чтобы подчеркнуть несоответствие “пост-соловьевской мысли” его стремлению восстановить святоотеческие корни христианской философии» [Антонов, 2006а, с. 77]³⁵. Историко-философский жест действительно оказывается схожим, но все же я имею в виду альтернативный Хоружему ход — в том числе за счет, во-первых, следования идее Киреевского о различении секулярных способов мышления, понимаемых (верующим) разумом, и православного богословия, связанного с верой, и, во-вторых, акцентирования различия между Киреевским и Хомяковым. Хоружий, на мой взгляд, все же продолжает вектор не Киреевского, а Хомякова — стремление «нейтрально-философски» описать то, что Киреевский отнес бы к сфере веры, из чего следуют в том числе тотальные притязания проекта Хоружего на описание всякого возможного антропологического опыта³⁶. Когда я говорю об антропологии у Киреевского, то имею в виду не «антропологию» как универсальную науку «от третьего лица», а поворот к человеку как к своей жизни, к своим способам жить; размышляя о соотношении такого поворота с антропологией как наукой, полезно помнить, сколь решительно с последней размежевывался Хайдеггер [Хайдеггер, 1997, с. 45–50].

Хотя и родственная современным эпистемологиям, философия Киреевского, как было отмечено, не является постсекулярной политически, в смысле Хабермаса и Штекль, поскольку о политике и государстве Киреевский мыслит религиозно и не ставит вопроса о равном политическом сосуществовании с неверующими, что связано с принадлежностью Киреевского эпохе христианского государства. Киреевский, конечно, отличается и от современных постсекулярных теоретиков, и даже от русских религиозных философов XX века тем, что находится в процессе еще не завершившейся секуляризации, когда секулярное мировоззрение, в том числе в вопросе о легитимности политической

³⁵ Противопоставление Киреевского и Соловьева и оценку проекта последнего с православных позиций как «поворота не туда» можно, как справедливо указал рецензент, также найти у И. М. Концевича [Концевич, 2009, с. 445].

³⁶ Можно сказать, что Хоружий переносит притязания Хомякова с гносеологии познавательного аппарата на антропологию, претендует на нейтрально-универсальное описание человека вообще — не конфессионально ангажированное, а «научное» и обладающее общезначимостью. Если же рассмотреть тему антропологии в оптике Киреевского, то получится, что в вопросе о человеке наука не может притязать на последнюю истину («рациональная антропология», «антропология как наука» как последняя истина — это постановка, в терминах Киреевского, отвлеченного разума выше веры). В сфере же своей компетенции она не как-то специфически религиозна, а секулярна, то есть автономна от религии и пользуется обычными, секулярными научными методами, которые не нуждаются в ссылках на опыт исихастов. Собственно, и в святоотеческом христианстве антропология в той ее части, которая для богословия наиболее интересна (и с которой взаимодействует Киреевский), относится к предметам веры, а во всем остальном — к области научных представлений своего времени.

власти, еще не стало массовым. Киреевский обсуждает проблемы, интересующие в первую очередь интеллектуальную элиту. Этим в том числе объясняется его акцент на теме разума: он ставит вопрос о том, как мыслятся секулярные логики, а не о политическом сосуществовании с неверующими на уровне больших политических множеств. Была у Киреевского и интенция к остановке секуляризации в России — в его время это представлялось возможным (вновь вспомним цитату про «участь Гегеля»), так как она была связана с умонастроением элит, а не с мировоззрением больших политических множеств. Сейчас же мы имеем другой контекст — да и в первой половине XX века он уже отличался от такового у Киреевского.

При этом, однако, уже у Киреевского обнаруживаются начала той рефлексии, которая будет позднее развиваться в чувствительной к теме «конца христианского государства» ветви русской религиозной философии. Так, тема сожаления, что православие ограничилось монастырем, где оно хранилось в чистоте, оставив общество и государство языческими [Киреевский, 1979с, с. 323–325], может быть рассмотрена как пролог историософского «метанарратива постсекулярного»³⁷ в духе В. С. Соловьева [Соловьев, 1988b]. Киреевский, к слову, видит причину этого обстоятельства в том числе в отпадении Рима (что также роднит его с Соловьевым):

Отпадение Рима лишило Запад чистоты христианского учения и в то же время остановило развитие общественной образованности на Востоке. Что должно было совершаться совокупными усилиями Востока и Запада, то уже сделалось не под силу одному Востоку, который таким образом был обречен только на сохранение божественной истины в ее чистоте и святости, не имея возможности воплотить ее во внешней образованности народов.

[Киреевский, 1979с, с. 311]

Таким же образом Чаадаев и Соловьев видели в Риме начало социально и культурно активного христианства; во многом исходя из этой мотивации Соловьев строил свой экуменический проект. Вслед за Киреевским и Соловьевым вопрос о том, что историческое христианство оставило общественность языческой, рассматривал Д. С. Мережковский и вообще теоретики «нового религиозного сознания», по содержанию своего богословия расходившиеся с ориентациями Киреевского, но совпадающие с ним в самой постановке проблемы. Впрочем, Н. А. Бердяев иной раз выражался в формулировках, близких

³⁷ Выражение К. М. Антонова [Антонов, 2020, ч. 2, с. 330–336].

Киреевскому; примечательно, в частности, его утверждение из статьи «Католический модернизм и кризис современного сознания» (1908):

...святыня вечного, не временного, православия — божественная основа Вселенской Церкви, — должна соединиться не с социальной организацией католичества, а с европейской культурой и с освобождающим гуманизмом общественным, где уже произошло утверждение человеческой стихии, волевой человеческой активности, столь недостающей христианскому Востоку.

[Бердяев, 1998, с. 268]

В этом пассаже наглядно видно и отличие направления мысли Бердяева от экуменических чаяний той ветви русской религиозной философии, которая оказалась связана с метафизикой всеединства.

* * *

Для современной постсекулярной философии, понятой в нюансированном, структурном смысле, при разговоре об актуализации русской религиозной мысли уместно, на мой взгляд, вернуться к развилке, произошедшей между Киреевским и Хомяковым, и совершить на этой развилке альтернативный поворот в пользу траектории Киреевского — с осознанием отличия общественно-политического контекста Киреевского от современного. При этом и перенос модели Киреевского на почву нашего времени можно мыслить опять же в духе Киреевского, через понимание православным интеллектуалом секулярных логик в их собственных сферах компетенции (то есть с ограничением их претензии на тотальность, религиозный статус и «последнюю истину», что мыслителем критикуется), но теперь и политических. Скептическое же отношение к траектории Хомякова не означает, что вся последующая русская религиозная философия оказывается полностью нерелевантна современным дискуссиям: в ней есть много того, что развивает наблюдения Киреевского и может быть положено на его модель как на ядро, будучи ближе его траектории, чем проектам метафизики всеединства.

Православная же перспектива Киреевского для современной философии не представляет проблемы, поскольку она может быть понята через тему локальных эпистемологий, в рамках которых философ, осознавая свою локальность, а не претендуя на нейтральную универсальность и тотальность, открыт к сосуществованию с другими. Постсекулярная философия, понятая «после Киреевского», оказывается в этом случае не некой единой сущностью, но семейством, где, например, православная философия будет отличаться от

католической или протестантской, христианская — от мусульманской, а религиозная — от внерелигиозного использования теологических идей в духе, например, С. Жижека.

Список источников

Антонов К. М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков. В 2 ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. Ч. 1. 605, [1] с. Ч. 2. 366, [2] с.

Антонов К. М. Славянофилы и И. В. Киреевский: становление исследовательских традиций // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2006а. Вып. 16. С. 55–92.

Антонов К. М. Философия И. В. Киреевского. Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2006b. 235 с.

Бердяев Н. А. Католический модернизм и кризис современного сознания // Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон+, 1998. С. 248–268.

Бердяев Н. А. Проблема христианского государства // Современные записки. 1927. № 31. С. 280–305.

Бибихин В. В. Мир. Томск: Водолей, 1995. 144 с.

Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 703 с.

Герцен А. И. Былое и думы. 1852–1868. Часть IV // Герцен А. И. Собрание сочинений в тридцати томах. М.: Издательство АН СССР, 1956. Том 9. 355 с.

Гутнер Г. Б. Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия // Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2015. Вып. 16. С. 63–82.

Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. 880 с.

Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979а. С. 143–153.

Киреевский И. В. Из писем // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979b. С. 335–382.

Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979с. С. 293–332.

Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979d. С. 248–293.

Киреевский И. В. Речь Шеллинга // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979е. С. 238–248.

Концевич И. М. Стяжание Духа Святого. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 864 с.

Лурье В. М. «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова // *Studia Religiosa Rossica*. 2020. № 1. С. 72–88. doi:10.28995/2658-4158-2020-1-72-88.

Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. К.: Дух і літера, 2014. 416 с.

Мень А. Русская религиозная философия. М.: Храм святых бессребренников Космы и Дамиана в Шубине, 2003. 280 с.

Милбанк Дж. Теология и социальная теория. По ту сторону секулярного разума. М.: Теоэстетика, 2022. 736 с.

Павлов И. И. Диалектика секуляризации в России: к оценке «Истории русской философии» Василия Зеньковского // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2019. Т. 37, № 3. С. 253–276. doi:10.22394/2073-7203-2019-37-3-253-276.

Павлов И. И. За пределами модерна? О некоторых проблемах постсекулярной интерпретации русской религиозной философии // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2023. Т. 41, № 1. С. 194–217. doi:10.22394/2073-7203-2023-41-1-194-217.

Скиннер К. Значение и понимание в истории идей // *Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории*. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 53–122.

Соловьев А. П. Философское «поле» конфессионализации в России: русская религиозная философия XIX в. между «официальной» церковностью и политическими теологиями // *Отечественная философия*. 2023. Т. 1, № 1. С. 5–27. doi:10.21146/2949-3102-2023-1-1-5-27.

Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // *Соловьев В. С. Сочинения в 2 т.* М.: Мысль, 1988а. Т. 1. С. 581–756.

Соловьев В. С. Об упадке средневекового миросозерцания // *Соловьев В. С. Сочинения в 2 т.* М.: Мысль, 1988b. Т. 2. С. 339–350.

Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // *Соловьев В. С. Сочинения в 2 т.* М.: Мысль, 1988с. Т. 2. С. 289–323.

Судаков А. К. Философия цельной жизни. Миросозерцание И. В. Киреевского. М.: Канон+, 2012. 464 с.

Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. XIV, 967 с.

Титова А. О. Ересь против Церкви: И. А. Мёлер и А. С. Хомяков как полемисты // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*.

ситета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 84. С. 77–95.

Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 181–559.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

Харауэй Д. Ситуативные знания: вопрос о науке в феминизме и преимущество частичной перспективы // Логос. 2022. Т. 32. № 1. С. 237–271.

Хомяков А. С. Мнение иностранцев о России // Хомяков А. С. Философские и богословские произведения. М.: Книговек, 2013а. С. 44–66.

Хомяков А. С. О старом и новом // Хомяков А. С. Философские и богословские произведения. М.: Книговек, 2013б. С. 29–44.

Хомяков А. С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Хомяков А. С. Философские и богословские произведения. М.: Книговек, 2013с. С. 248–266.

Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетея, 1994. 448 с.

Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 320–440.

Чернов С. А., Шевченко И. В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 620 с.

Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох: мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Эрнста Ласо. Томск: Водолей, 1999. 320 с.

Штекль К. К определению «постсекулярного» // Человек. 2012. № 8. С. 51–67.

Штекль К., Узланер Д. А. Православная теология и политическая философия: постсекулярное в российском контексте // Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. С. 268–298.

Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / ed. by A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolovitch, and P. Rojek. Eugene (Oregon): Pickwick Publications, 2016. 273 p.

Catana L. The Historiographical Concept ‘System of Philosophy’: Its Origin, Nature, Influence, and Legitimacy. Leiden: Brill, 2008. 384 p.

Copleston F. C. Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press. 1986. 445 p.

Gleason A. European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1972. XII, 376 p.

Hunter I. The History of Philosophy and the Persona of the Philosopher // Modern Intellectual History. 2007. № 4. P. 571–600.

References

- Antonov, K. M. (2020) «*Kak vozmozhna religiya?»: Filosofiya religii i filosofskie problemy bogosloviya v russkoi religioznoi mysli XIX–XX vekov: v 2-kh ch.* [“How is Religion Possible?”: Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of the XIX–XX Centuries: in 2 vols]. Moscow: PSTGU Publ., 2020.
- Antonov, K. M. (2006a) “Slavyanofily i I. V. Kireevskii: stanovlenie issledovatel’skikh traditsii” [“Slavophiles and I. V. Kireevsky: The Formation of Research Traditions”], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya*, 16, pp. 55–92.
- Antonov, K. M. (2006b) *Filosofiya I. V. Kireevskogo. Antropologicheskii aspekt* [The Philosophy of I. V. Kireevsky. The Anthropological Aspect]. Moscow: PSTGU, 2006.
- Berdyayev, N. A. (1998) “Katolicheskii modernizm i krizis sovremennogo soznaniya” [“Catholic Modernism and the Crisis of Modern Consciousness”], in Berdyayev, N. A. *Dukhovnyi krizis intelligentsii* [The Spiritual Crisis of the Intelligentsia]. Moscow: Kanon+, pp. 248–268.
- Berdyayev, N. A. (1927) “Problema khristianskogo gosudarstva” [“The Problem of a Christian State”], *Sovremennye zapiski*, 31, pp. 280–305.
- Bibikhin, V. V. (1995) *Mir* [The World]. Tomsk: Vodolei.
- Walicki, A. (2019) *V krugu konservativnoi utopii. Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil’sтва* [In the Circle of a Conservative Utopia. The Structure and Metamorphoses of Russian Slavophilism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Herzen, A. I. (1956) “Byloe i dumy. 1852–1868. Chast’ IV” [“My Past and Thoughts. 1852–1868. Part IV”], in Herzen, A. I. *Sobranie sochinenij v tridcati tomah. Tom 9* [Complete Collection of Works in 30 Vols. Vol. 9]. Moscow: AN SSSR Publ., 1956.
- Gutner, G. B. (2015) “Sekulyarnost’, postsekulyarnost’ i russkaya religioznaya filosofiya” [“Secularity, Post-Secularity and Russian Religious Philosophy”], *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, 16, pp. 63–82.
- Zen’kovskii, V. V. (2001) *Istoriya russkoi filosofii* [The History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt; Raritet.
- Kireevskii, I. V. (1979a) “V otvet A. S. Khomyakovu” [“In Response to A. S. Khomyakov”], in Kireevskii, I. V. *Kritika i estetika* [Critique and Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo, pp. 143–153.
- Kireevskii, I. V. (1979b) “Iz pisem” [“Letters”], in Kireevskii, I. V. *Kritika i estetika* [Critique and Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo, pp. 335–382.
- Kireevskii, I. V. (1979c) “O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlya filosofii” [“On the Necessity and Possibility of New Beginnings for Philosophy”], in Kireevskii, I. V. *Kritika i estetika* [Critique and Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo, pp. 293–332.
- Kireevskii, I. V. (1979d) “O kharaktere prosveshcheniya Evropy i o ego otnoshenii k prosveshcheniyu Rossii” [“On the Nature of the Enlightenment of Europe and Its

Relation to the Enlightenment of Russia”], in Kireevskii, I. V. *Kritika i estetika* [Critique and Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo, pp. 248–293.

Kireevskii, I. V. (1979e) “Rech’ Shellinga” [“Schelling’s Speech”], in Kireevskii, I. V. *Kritika i estetika* [Critique and Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo, pp. 238–248.

Kontsevich, I. M. (2009) *Styazhanie Dukha Svyatogo* [The Acquisition of the Holy Spirit]. Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii.

Lourie, B. (2020) “«Sobornost’»: poyavlenie termina i ponyatiya v trudakh Psevdo-Khomyakova” [“‘Conciliarity’: The Emergence of a Term and Concept in the Writings of Pseudo-Khomyakov”], *Studia Religiosa Rossica*, 1, pp. 72–88. doi:10.28995/2658-4158-2020-1-72-88.

Manoussakis, J. P. (2014) *Bog posle metafiziki. Bogoslovskaya estetika* [God after Metaphysics: A Theological Aesthetic]. Kyiv: Dukh i litera.

Men’, A. (2003) *Russkaya religioznaya filosofiya* [Russian Religious Philosophy]. Moscow: Khram svyatykh bessrebrennikov Kosmy i Damiana v Shubine.

Milbank, J. (2022) *Teologiya i sotsial’naya teoriya. Po tu storonu sekulyarnogo razuma* [Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason]. Moscow: Teoestetika.

Pavlov, I. I. (2019) “Dialektika sekulyarizatsii v Rossii: k otsenke «Istorii russkoi filosofii» Vasiliya Zen’kovskogo” [“The Dialectics of Secularization in Russia: An Appraisal of V. Zenkovsky’s ‘History of Russian Philosophy’”], *Gosudarstvo, Religii, Tserkov’ v Rossii i za Rubezhom*, 37(3), pp. 253–276. doi:10.22394/2073-7203-2019-37-3-253-276

Pavlov, I. I. (2023) “Za predelami moderna? O nekotorykh problemakh postsekulyarnoi interpretatsii russkoi religioznoi filosofii” [“Beyond Modernity? On Some Problems in Post-Secular Interpretation of Russian Religious Philosophy”], *Gosudarstvo, Religii, Tserkov’ v Rossii i za Rubezhom*, 41(1), pp. 194–217. doi:10.22394/2073-7203-2023-41-1-194-217

Skinner, Q. (2018) “Znachenie i ponimanie v istorii idei” [“Meaning and Understanding in the History of Ideas”], in *Kembridzhskaya shkola: teoriya i praktika intellektual’noi istorii* [Cambridge School: Theory and Practice of Intellectual History]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 53–122.

Solovyov, A. P. (2023) “Filosofskoe ‘pole’ konfessionalizatsii v Rossii: russkaya religioznaya filosofiya XIX v. mezhdru ‘ofitsial’noi’ tserkovnost’yu i politicheskimi teologiyami” [“Philosophical ‘Field’ of Confessionalization in Russia: Russian Religious Philosophy of the 19th Century Between ‘Official’ Ecclesiality and Political Theologies”], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 1(1), pp. 5–27. doi:10.21146/2949-3102-2023-1-1-5-27.

Solov’ev, V. S. (1988a) “Kritika otvlechenykh nachal” [“A Critique of Abstract Principles”], in Solov’ev, V. S. *Sochineniya v 2 tomakh. Tom 1* [Collected Works in 2 vols. Vol. 1]. Moscow: Mysl’, pp. 581–756.

Solov'ev, V. S. (1988b) "Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya" ["On the Decline of the Medieval Worldview"], in Solov'ev, V. S. *Sochineniya v 2 tomakh. Tom 2* [Collected Works in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Mysl', pp. 339–350.

Solovyov, V. S. (1988c) "Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo" ["Three Speeches in Memory of Dostoevsky"], in Solov'ev, V. S. *Sochineniya v 2 tomakh. Tom 2* [Collected Works in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Mysl', pp. 289–323.

Sudakov, A. K. (2012) *Filosofiya tsel'noi zhizni. Mirosozertsanie I. V. Kireevskogo* [The Philosophy of an Integral Life. The Worldview of I. V. Kireevsky]. Moscow: Kanon+.

Taylor, Ch. (2017) *Sekulyarnyi vek* [A Secular Age]. Moscow: BBI.

Titova, A. O. (2018) "Eres' protiv Tserkvi: I. A. Meler i A. S. Khomyakov kak polemisty" ["Heresy Against the Church: J. A. Möhler and A. S. Khomyakov as Polemicists"], *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo humanitarnogo universiteta. Seriya II: Istorii. Istorii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, 84, pp. 77–95

Frank, S. L. (1990) "Nepostizhimoe" ["The Unfathomable"], in Frank, S. L. *Sochineniya* [Collected Works]. Moscow: Pravda, pp. 181–559.

Heidegger, M. (1997) *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem.

Haraway, D. (2022) "Situativnye znaniya: vopros o nauke v feminizme i preimushchestvo chastichnoj perspektivy" ["The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective"], *Logos*, 32(1), pp. 237–271.

Khomyakov, A. S. (2013a) "Mnenie inostrantsev o Rossii" ["The Opinion of Foreigners about Russia"], in Khomyakov, A. S. *Filosofskie i bogoslovskie proizvedeniya* [Philosophical and Theological Works]. Moscow: Knigovek, pp. 44–66.

Khomyakov, A. S. (2013b) "O starom i novom" ["About the Old and the New"], in Khomyakov, A. S. *Filosofskie i bogoslovskie proizvedeniya* [Philosophical and Theological Works]. Moscow: Knigovek, pp. 29–44.

Khomyakov, A. S. (2013c) "Po povodu otryvkov, naidennykh v bumagakh I. V. Kireevskogo" ["Regarding the Excerpts Found in the Papers of I. V. Kireevsky"], in Khomyakov, A. S. *Filosofskie i bogoslovskie proizvedeniya* [Philosophical and Theological Works]. Moscow: Knigovek, pp. 248–266.

Khoruzhii, S. S. (1994) *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii* [After the Break. The Ways of Russian Philosophy]. St. Petersburg: Aleteiya.

Chaadaev, P. Ya. (1991) "Filosoficheskie pis'ma" ["Philosophical Letters"], in Chaadaev, P. Ya. *Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma. V 2 tomakh. Tom 1* [The Complete Works and Selected Letters. In 2 vols. Vol. 1]. Moscow: Nauka, pp. 320–440.

Chernov, S. A. and Shevchenko, I. V. (2010) *Fridrikh Yakobi: vera, chuvstvo, razum* [Friedrich Jacobi: Faith, Sense, Reason]. Moscow: Progress-Traditsiya.

Schelling, F. W. J. (1999) *Sistema mirovykh epokh: myunkhenskie lektsii 1827–1828 gg. v zapisi Ernsta Laso* [The System of World Ages: The Munich Lectures of 1827–1828, Recorded by Ernst Lasaulx]. Tomsk: Vodolei.

Stoeckl, K. (2012) “K opredeleniyu «postsekulyarnogo»” [“Defining the ‘Postsecular’”], *Chelovek*, 8, pp. 51–67.

Stoeckl, K. and Uzlaner, D. A. (2020) “Pravoslavnaya teologiya i politicheskaya filosofiya: postsekulyarnoe v rossiiskom kontekste” [“Orthodox Theology and Political Philosophy: The Post-Secular in the Russian Context”], in Uzlaner, D. A. *Postsekulyarnyi povорот. Kak myslit' o religii v XXI veke* [Post-Secular Turn. How to Think about Religion in the 21st Century]. Moscow: Institut Gaidara Publ., pp. 268–298.

Mrówczyński-Van Allen, A., Obolevitch, T. and Rojek, P. (eds) (2016) *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*. Eugene (Oregon): Pickwick Publications.

Catana, L. (2008) *The Historiographical Concept “System of Philosophy”: Its Origin, Nature, Influence, and Legitimacy*. Leiden: Brill.

Copleston, F. C. (1986) *Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press.

Gleason, A. (1972) *European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Hunter, I. (2007) “The History of Philosophy and the Persona of the Philosopher”, *Modern Intellectual History*, 4, pp. 571–600.

Информация об авторе: Илья Ильич Павлов — кандидат философских наук, доцент Школы философии и культурологии, младший научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: Ilia I. Pavlov — PhD in Philosophy, Associate Professor at the School of Philosophy and Cultural Studies, Junior Research Fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University Higher School of Economics (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 10.09.2024;
одобрена после рецензирования 01.06.2025;
принята к публикации 10.06.2025.

The article was submitted 10.09.2024;
approved after reviewing 01.06.2025;
accepted for publication 10.06.2025.