



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.95-103

Сенько Н.А.

Духовно-академический теизм и славянофильство: становление и сопоставление религиозно-философских воззрений

Аннотация. Автор статьи обращается к наследию представителей русского духовно-академического философского теизма XIX – нач. XX вв. и основоположников славянофильства. Предлагается проработка вопроса о взаимном влиянии и взаимной оценке славянофилов и академистов, а также попытка сравнительного анализа гносеологических воззрений русских мыслителей (на примере соотношения веры и разума). Автор приходит к выводу, что славянофилы, как и академисты, стремились к разработке учения о «верующем мышлении». Принцип «волящего разума», понятия «разумная воля», «живознание» и «цельное знание» сопоставимы с «верующим разумом» мыслителей академической школы, разрабатывавшими, как и славянофилы, православную концепцию веры и знания. И славянофилы, и православные академисты, акцентируя внимание на вопросе соотношения веры и разума, видели веру основанием мышления, соединяющим в себе различные элементы знания. Вера славянофилов воспринимается не как формальный когнитивный акт, а как глубинное неустранимое начало, укоренённое в самом акте сознательной жизни. Как фундаментальный познавательный акт (неустранимая открытость и активное доверие бытию) вера связывается с наивысшей её формой – религиозной верой. Автор также отмечает, что близость воззрений представителей двух направлений русской религиозно-философской мысли вовсе не означает, что между ними нет существенных различий.



Ключевые слова: А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, славянофильство, духовно-академический теизм, гносеология, вера, разум, истина

Natalia A. Senko

Spiritual and Academic Theism and Slavophilia: and Comparison of Religious and Philosophical Views

Abstract. The author of the article refers to the heritage of representatives of Russian spiritual and academic philosophical theism of the nineteenth and early twentieth centuries and to the founders of Slavophilia. Author presents the study of the issue of mutual influence and mutual evaluation of Slavophiles and academicians, as well as an attempt of the comparative analysis of Russian thinkers' epistemological views (using the example of the correlation of faith and reason). The author comes to the conclusion that the Slavophiles, like academicians, aspired to develop the doctrine of "believing thinking". The principle of "the willful mind", the concepts of "reasonable will", "leaving knowledge", and "entire knowledge" is comparable to the "believing mind" of the thinkers of the academic school, who developed, as well as the Slavophiles, the Orthodox concept of faith and knowledge. Both Slavophiles and Orthodox academics, emphasizing the question of the relationship between faith and reason, saw faith as the foundation of thinking, combining various elements of knowledge. The faith of the Slavophiles is perceived not as a formal cognitive act, but as a deep, ineradicable principle rooted in the very act of conscious life. As a fundamental cognitive act (unremovable openness and active trust in being), faith is associated with its highest form – religious faith. The author also notes that the proximity of the views of the representatives of the two directions of Russian religious and philosophical thought does not at all mean that there are no significant differences between them.

Key words: S. Khomyakov, I.V. Kireevsky, Slavophilia, spiritual and academic theism, epistemology, faith, reason, and truth

Сенько Наталья Александровна – магистр социально-экономического образования, преподаватель Отдела международных отношений, обучения и тестирования по русскому языку как иностранному филиала ДВФУ в г. Уссурийске; 692508, Приморский край, г. Уссурийск, ул. Некрасова, д. 35; n.a.senko@mail.ru, senko.na@dvfu.ru

Natalia A. Senko – Master of Socio-Economics, Teacher at the Department of International Relations, Training and Testing of Russian as a Foreign Language at branch of the Far Eastern Federal University (FEFU) in Ussuriysk; 35 Nekrasova Str., Ussuriysk, Russia, 692508; n.a.senko@mail.ru, senko.na@dvfu.ru

Период XIX – нач. XX вв. считается классическим периодом русской философии. Это время духовного возрождения нашей страны (после Отечественной войны 1812 г.), время переоценки русскими мыслителями западной культуры и акцентирования внимания на создании собственной самобытной, преимущественно, религиозной философии, возвращающей нас к христианскому типу мышления. Именно в это время в русском интеллигентном обществе появляется новое направление русской мысли, получившее в дальнейшем название *славянофильство*.

Славянофильство представляло собой круг людей, интересующихся общественно-политическими и философскими вопросами, касающимися будущего развития России, её «народных основ». Справедливо замечание современного исследователя С.В. Пишуна по поводу того, что весь XIX век можно было бы охарактеризовать как век так называемого «славянофильствования», которое представляло собой некий определённый «строй души, особое время напряжения русского гения, русской учёности, мудрости» [Пишун, 1996, 101].

Стремление к созданию национальной русской философии, основанной на православных началах, отмечалось и со стороны представителей духовно-академической науки. В связи с чем, на наш взгляд, весьма интересной представляется проработка вопроса о взаимном влиянии и взаимной оценке славянофилов и академистов, а также попытка соотнесения гносеологических воззрений русских мыслителей двух направлений.

На становление мировоззрения представителей духовно-академической философии оказала влияние античная философская традиция. Так, например, В.Д. Кудрявцев-Платонов, как и Ф.А. Голубинский, ориентировался на Пифагора и Платона, при разработке моральной метафизики академисты проявляли интерес к философии Аристотеля. Большое значение на становление мировоззрения православных теистов оказало святоотеческое наследие Иринея Лионского, Оригена, Лактанция, Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника, Григория Нисского.

Исследователи славянофильства в качестве источника их религиозных взглядов отмечают наследие следующих церковных мыслителей: автора «Слова о законе и благодати» митр. Илариона (XI в.), Максима Исповедника, Исаака Сирина, Нила Сорского, Паисия Величковского, Тихона Задонского и др¹. И.В. Киреевский в одном из писем к своему другу А.И. Кошелеву при разговоре об истории церкви советует обращаться к трудам Афанасия Великого, немецкого римско-католического богослова Йохана Адама Мёлера (Möhler), Иоанна Златоуста, немецкого протестантского церковного историка Иоганна Августа Вильгельма Неандера (Neander) [Киреевский, 1911а, 257] и др.

Хотелось бы отметить и влияние на развитие русской религиозной мысли мировоззрений известного философа XVIII века Г.С. Сковороды. Владимир Эрн в произведении «Г.С. Сковорода. Жизнь и учение» отмечает черты духовного родства между Г.С. Сковородой и последующей русской мыслью. По мнению В. Эрна, Г. Сковорода является «тайным отцом» славянофильского направления. Акцентируя внимание на принципе «целостности духа» и принципе «сродности», характерном для славянофильства, русский философ замечает, что «всё дело славянофилов есть не что иное, как грандиозное применение ко всему русскому народу, ко всей русской истории того самого принципа сродности, который с таким сократическим упорством Сковорода прилагал в сфере индивидуальной по отношению к себе самому и ко всем, кто с ним приходил в соприкосновение» [Эрн, <https://www.litmir.me/br/?b=250742&p=48>].

Представитель Санкт-Петербургской духовной академии (СПбДА) В.Н. Карпов также уделил Г.В. Сковороде особое внимание в своей работе «Введение в философию». Позже один из профессоров СПбДА П. Ласкеев в работе «Два проекта православно-христианской философии», опубликованной в 1898 году в журнале «Христианское чтение», предложил вниманию читателей сопоставление сочинения И.В. Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии» и работы В.Н. Карпова «Введение в философию». В данном отношении вспоминаются слова из курсового сочинения А.Г. Томюка по поводу того, что В. Карпов «основательно потрудился в деле становления самобытной русской философии,

и притом такой, какой видели её русские философы – славянофилы А.С. Хомяков и И.В. Киреевский – их философские взгляды В. Карпов, собственно, и предвосхитил» [Томюк, 1993, 66].

Религиозно-философские воззрения А.С. Хомякова, И.В. Киреевского и многих других отечественных теистов строились в контексте полемики с представителями западноевропейской мысли. Особое внимание уделялось оценке философии И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Шеллинга. Представители двух направлений русской мысли достаточно высоко оценивали труды немецких мыслителей, называя их *глубокомысленными философами* (Ф.А. Голубинский), *даровитыми деятелями науки* (В.Д. Кудрявцев-Платонов), людьми, *одарёнными блестящим остроумием* (А.С. Хомяков). Но даже несмотря на высокую оценку сочинений немецких философов, и академисты, и славянофилы подвергали критическому разбору учение немецких мыслителей. Так, А.С. Хомяков не принимал рационализм Гегеля с его бесконечным рядом противоречий, а профессор Московской духовной академии Ф.А. Голубинский при анализе сочинений И. Канта, отмечал, что он «все разрушил, и ничего не создал, не построил» [Голубинский, 1884, 65].

Стоит отметить, что в работах славянофилов, как и в трудах представителей духовно-академической философии, наблюдается попытка философского обоснования теистического воззрения на мир. Ниже мы попытаемся конспективно представить отношение к славянофильству со стороны представителей т.н. конфессионально-ориентированной мысли.

Прежде всего, в начале XIX в. со стороны таких видных деятелей, как Н.М. Карамзин, В.А. Жуковский, А.С. Пушкин, А.С. Хомяков, П.Я. Чаадаев, И.В. Киреевский проявляется особый интерес к личности митрополита Московского Филарета (Дроздова). Как отмечает А.И. Яковлев, посвятивший немало исследований жизни и творчеству московского владыки, святитель Филарет был идейно близок представителям русского образованного общества «в их творческом и деятельном подходе к синтезированию традиционных и современных начал в русской культуре» [Яковлев, 2004, 162].

Довольно близкие отношения установились между И.В. Киреевским и митрополитом Филаретом (Дроздовым), с благословения которого, собственно, и началось издание жития святого старца Паисия (Величковского). Святитель Филарет (Дроздов) после смерти духовного наставника семьи Киреевских о. Филарета (Новоспасского) взял семью Ивана Васильевича под своё духовное руководство. Киреевский неоднократно обращался за советами к московскому митрополиту, давал высокую оценку его проповедям: «Там много бриллиантовых камушков, которые должны лежать в основании Сионской крепости» [Киреевский, 1911а, 258]. И.В. Киреевский принимал активное участие в издательской деятельности Оптиной пустыни, но работа его заключалась преимущественно в том, чтобы «держать корректуру, осуществлять связи с цензурой (духовным цензором изданий был протоиерей Фёдор Голубинский), типографией и с московским митрополитом Филаретом, покровительствующим оптинским изданиям» [Долгушин, 2009, 100].

Личность митр. Филарета (Дроздова) интересовала и другого представителя славянофильского направления – А.С. Хомякова, который, к слову сказать, являлся посетителем Московского Троицкого подворья. Благодаря проповедям митрополита, а также личным беседам с ним, А.С. Хомяков приступил к созданию богословского сочинения «Церковь одна».

Об отношении И.В. Киреевского и А.С. Хомякова к официальному богословию можно узнать исходя из их критики «Православно-догматического богословия» митрополита Макария (Булгакова). И.В. Киреевский, познакомившись с введением и первой частью богословия Макария, отметил, что, несмотря на «вещи драгоценные» в виде опровержения *Filioque*, труд русского богослова ему «очень не нравится, как по сухости школьного слога, так и по некоторым мнениям несогласным с нашей церковью, – например о непогрешимости иерархии, как будто Дух Святой является в иерархии отдельно от совокупности всего христианства» [Киреевский, 1911а, 258].

А.С. Хомяков оказался более резким в своём отношении к применению православными теистами рассудочно-диалектического метода. О «Догматическом

богословии» Макария он отзывался следующим образом: «Макарий провонял схоластикой. Она во всем высказывается, в беспрестанном цитировании Августина, истинного отца схоластики церковной, в страсти все дробить и все живое обращать к мертвому, наконец, в самом пристрастии к словам латинским... Стыдно будет, если иностранцы примут такую жалкую дребедень за выражение нашего православного Богословия, хотя бы даже в современном его состоянии» [Хомяков, 1900а, 189]. Собственно, на «мертвенность», «сухость» и «безжизненность» догматического богословия Макария (Булгакова) указывал в своё время и прот. Георгий Флоровский².

Несмотря на близость мировоззрения славянофилов и мыслителей академической школы, учение славянофилов неоднократно подвергалось критике со стороны православных академистов³. Православные мыслители указывали на рационалистический характер сочинений И.В. Киреевского, обвиняли А.С. Хомякова в чрезмерном волюнтаризме и критиковали его за применение рационалистического подхода в своих богословских сочинениях, считая их близкими к протестантизму. Так, например, профессор Московской духовной академии М.М. Тареев считал религиозные воззрения А.С. Хомякова «сплошной фальсификацией христианского учения» и «образчиком протестантствующего произвола» [Тареев, 1917, 168–224], а профессор Киевской духовной академии П.И. Линицкий отмечал, в свою очередь, что учение Хомякова о церкви если и нельзя назвать протестантским, «то во всяком случае оно значительно приближается к протестантству» [Линицкий, 1882в, 286]. Тем не менее, один из преподавателей Санкт-Петербургской духовной академии, П. Ласкеев, «открыто присоединился ко взглядам И.В. Киреевского, указав на противоположность рационалистического направления в духовно-академической философии» [Цвык, 2002, 279].

Так как русская религиозная философия базируется на мировоззренческих установках христианской культуры, которая сосредотачивается вокруг проблемы человека в его соотношении с Абсолютом, мы акцентируем внимание на проблеме соотношения веры и разума в соответствии с мировоззрением представителей духовно-академической философии и славянофильства.

Прежде всего, для понимания русской религиозной философии необходимо учесть многовековое развитие христианской гносеологии. Стоит отметить, что в целом христианская традиция стремилась к гармонизации веры и разума, однако вера воспринималась большинством христианских мыслителей как более фундаментальное явление в сравнении с «чистым» рациональным конструированием. Вера выступала началом, которое просвещает разум, обнаруживает его границы, его подлинное место в онтологии и гносеологии.

В то же время разум (логос) человека – это черта образа Бога, божественного Логоса. По мнению Климента Александрийского, «Логос – «энергия» Отца, посредник между Ним и миром, закон и разум всего сущего. Логос стоит вслед за Отцом, и чем дальше от Логоса, тем слабее связь с первоосновой бытия» [Столяров, 1995, 259]. Христианский апологет выводит тезис о гармонии веры и разума, отмечает бессмысленность противопоставления христианской веры и философии, подчёркивая, что «сама философия служит теологии» [Столяров, 1995, 258].

Славянофилы, в свою очередь, также неоднократно подчёркивали мысль о том, что движение к Богу возможно лишь через веру, которая должна одновременно и чувствоваться, и мыслиться человеком. С точки зрения славянофилов, православное понимание веры, прежде всего, основано на простоте сердца, на подлинной безусловной любви к Богу. Ещё Исаак Сириин отмечал: «Под верою же разумею не основание общего всех исповедания, но оную мысленную силу, которая светом ума подкрепляет сердце и свидетельством совести возбуждает в душе великое упование на Бога, чтобы не заботилась она о себе самой» [Исаак Сириин, 1911, 188]. А преп. Максим Исповедник замечал, что «любящий Бога предпочитает ведение Бога всему сотворённому Им и непрестанно в любовном томлении устремляется к этому ведению» [Максим Исповедник, 2013, 14].

В соответствии с установками восточнохристианской традиции были представлены и гносеологические воззрения славянофилов. При решении проблемы веры и разума в философии религиозных мыслителей наблюдается их приверженность

холистическому подходу. Так, А.С. Хомяков отмечал, что вера есть «не то что верование или убеждение логическое, основанное на выводах», она – «акт всех сил разума», она «и мыслится и чувствуется вместе», «она не одно познание, но познание и жизнь» [Хомяков, 2013б, 426]. Для Хомякова вера – основной элемент в структуре целостного разума, наряду с волей и рассудком: «Разум точно так же не может сомневаться в своей творческой деятельности – воле, как и в своей отражательной восприимчивости – вере, или окончательном сознании – рассудке» [Хомяков, 2013б, 346]. Она характеризуется славянофилом как «зрячесть разума», то есть живое, целостное, непосредственное восприятие предмета, «живое знание», предшествующее воле и рассудку. Мыслитель предлагает рассматривать религиозную веру «как высшую ступень этой веры как живого знания вообще» и поскольку вера здесь выступает и как первичная, и как высшая форма деятельности разума, «религиозная жизнь человека оказывается определяющей для всех остальных сторон и форм его жизни и знания» [Антонов, 2013, 47]. Именно вера открывает разуму путь к жизни и бытию, она же понимается Хомяковым как «зрячесть разума». А.С. Хомяков представлял «цельное знание» как живое и свободное единство «смыслящей веры» и «волящего разума» в благодати взаимной любви, осуществлённой в церкви.

Из представителей славянофильства особое внимание проблемам гносеологии уделяется в творчестве И.В. Киреевского. Центральным пунктом в религиозной философии И.В. Киреевского выступает учение о познании истины, которое он связывает с цельностью духа, считая, что «только в Божественной истине может быть живительная сила» [Киреевский, 2002б, 83]. По Киреевскому, познание истины есть дело всей жизни человека, отсюда – его стремление к обращению к наставлениям Святых Отцов. По поводу вопроса о соотношении веры и разума И.В. Киреевский отмечает, что для него вера, во-первых, – это не только знание, она есть «убеждение, связанное с жизнью <...>, определяющее поступки человека столько же своею непосредственною силою, сколько влиянием своим на постронние мысли, понятия, желания и чувства, часто не имеющие с нею видимого соприкосновения» [Киреевский, 2002б, 131]; во-вторых, она «передается более примером жизни и воли, чем словом» [Киреевский, 2002б, 131], простым изложением догматов, а не научным доказательством; в-третьих, она представляет собой «взор сердца к Богу» [Киреевский, 2002б, 290]; в-четвертых, вера – это «действительное событие внутренней жизни, чрез которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (с Высшим миром, с Небом, с Божеством)» [Киреевский, 2002б, 287]. Гносеология Киреевского строится на внутреннем согласовании веры и разума, не на подчинении одного другому, а на умении «поднять мышление до высшей его формы, где вера и разум не противостоят одна другому» [Зеньковский, 2001, 219].

Представители духовно-академической философии, как и славянофилы, акцентировали внимание на проблеме соотношения веры и разума. По этому поводу профессор Санкт-Петербургской духовной академии Ф.Ф. Сидонский отмечал, что ум человека по своей природе не может безосновательно чему-либо доверять, и даже если им будет найдено «истинное откровение», он все равно будет испытывать его достоверность. Ум предстаёт перед нами «стоящим выше религии, выше Откровения» [Сидонский, 1833, 273–274]. Когда человек, узнав ближе Откровение, начинает жить в соответствии с заповедями, его ум становится покорным и пытается забыть все то, что ему было внушаемо природой, сливаясь с «велениями веры». Вера необходима уму так же, как и ум вере, так как он способствует её развитию и проясняет «наше человеческое сознание Божественного» [Сидонский, 1833, 278]. Ф.Ф. Сидонский отмечал, что ум не должен противоречить вере, он должен в итоге сойтись с ней. Хотелось бы также отметить, что в философии академика, как и в гносеологии славянофилов, наблюдается баланс веры и разума по принципу органической взаимодополнительности.

По мнению же представителя Киевской духовной академии П.И. Линицкого, знание есть свойство разума и не должно быть сомнений «в необходимости знания в области веры» [Линицкий, 1889а, 223]. Линицкий не исключает самостоятельного существования веры и разума, более того, он считает, что «разделение знания от веры признается необходимым для обеспечения свободы и самостоятельности

исследования» [Линицкий, 1889а, 239]. Православный теист считает, что вера и знание противоположны друг другу, но имеют некоторые общие черты: твёрдость и непоколебимость, наличие объекта, сомнения. Знание и вера необходимы друг другу, так как с помощью религиозной веры возвышается достоинство науки, а благодаря науке углубляется и очищается религиозная вера. Умозрительное Богословие, по мнению академика, должно выступать выражением в научной форме цельного образа христианской жизни и представлять собой «единство знания и веры» или веру в научной форме, подразумевающей под собой «не внешнее изложение, а внутренний строй мысли» [Линицкий, 1889б, 494].

Рассматривая вопрос о соотношении религиозной веры и научного знания, профессор Казанской духовной академии В.И. Несмелов отмечает, что они не могут противоречить друг другу, так как рассматривают мировое бытие с разных точек зрения. Несмелов отмечает различие между религиозной верой и научным знанием, которое сводится к следующему: научные знания создаются на основе данных опыта и представляют собой реальные факты, соответственно, могут быть эмпирически проверены и логически доказаны; суждения же религиозной веры «копируются лишь на субъективные потребности человеческого духа и относятся лишь к субъективным идеям ума», соответственно, суждения эти «могут быть только логически осмыслены и согласованы с фактическим содержанием научных познаний» [Несмелов, 1913, 25]. Знание представляет собой чувственно-воспринимаемое бытие, суждения о котором можно человеку доказать наглядным путём, вера же – невидимое бытие, невозможное для чувственно-наглядного созерцания. Согласно гносеологическим исследованиям В.И. Несмелова, можно сформулировать характерные особенности веры и знания, где вера является непосредственным интеллектуальным созерцанием бытия, а знание представляет собой чувственно-наглядное представление бытия. Если вера имеет своим предметом область трансцендентного бытия и представляет собой интуитивное познание трансцендентной реальности, то знание касается только эмпирической области мира явлений.

Заключение

Итак, на основании анализа произведений славянофилов и представителей духовно-академического теизма можно выделить некоторые важные аспекты:

1. Влияние святоотеческого наследия на становление религиозно-философского мировоззрения как академистов, так и славянофилов;
2. Неоднозначное отношение русских религиозных мыслителей к философии И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Шеллинга и других немецких философов;
3. Взаимную полемику представителей двух направлений русской религиозной мысли: неприятие славянофилами рассудочно-диалектического метода Макария (Булгакова), резкая категоричная критика воззрений славянофилов со стороны академистов, выраженная в обвинении их в рационализме и волюнтаризме (М.М. Тареев, В.Ф. Певницкий); тем не менее, несмотря на критику религиозно-философского учения славянофилов со стороны академистов, некоторые авторы из духовных академий сочувствовали славянофилам, выступая, по сути, апологетами их учения (В.З. Завитневич);
4. Разработку проблемы соотношения веры и разума в гносеологии религиозных мыслителей.

Сопоставление гносеологических воззрений теистов показало, что славянофилы, как и академики, стремились к разработке учения о «верующем мышлении». Принцип «волящего разума», понятия «разумная воля», «живознание» и «цельное знание» сопоставимы с «верующим разумом» мыслителей академической школы, разработавшими, как и славянофилы, православную концепцию веры и знания. И славянофилы, и православные академики, акцентируя внимание на вопросе соотношения веры и разума, видели веру основанием мышления, соединяющим в себе различные элементы знания. Вера славянофилов воспринимается не как формальный когнитивный акт, а как глубинное неустранимое начало, укоренённое в самом акте сознательной жизни. Как фундаментальный познавательный акт (неустранимая открытость и активное доверие бытию) вера связывается с наивысшей её формой – религиозной верой.

Близость воззрений представителей двух направлений русской религиозно-философской мысли вовсе не означает, что между ними нет существенных различий. Прежде всего, академистам не нравилось чрезмерное акцентирование внимания со стороны славянофилов на национальной теме, преувеличение ими различий между западной и русской цивилизациями. Представителей духовно-академического тейзма, в отличие от славянофилов, больше привлекала схоластическая, а не диалектическая позиция, что, в свою очередь, и послужило, на наш взгляд, неким неадекватным инструментарием при оценке ими учения славянофилов. Кроме того, академисты не хотели принимать позицию славянофилов относительно «соборной» или «коллективной» души, так как духовно-академическая философия была настроена на признание истинности «психологического индивидуализма».

Религиозный мыслитель В.В. Зеньковский подчёркивает, что именно со стороны И.В. Киреевского и А.С. Хомякова был впервые намечен самостоятельный православный подход к темам гносеологии. Несмотря на критику философии славянофилов со стороны православных академистов, В.В. Зеньковский рассматривает гносеологию А.С. Хомякова как «бесспорно, большой ценный вклад» в развитие «философского умозрения в России» [Зеньковский, 2001, 199] и называет его христианским философом, «ибо он исходил из христианства» [Зеньковский, 2001, 186]. В ещё большей степени «христианским философом» В.В. Зеньковский считает И.В. Киреевского, так как, по мнению учёного, «он был подлинным философом и никогда и ни в чем не стеснял работы разума, но понятие разума, как органа познания, у него всецело определялось тем углубленным его пониманием, какое сложилось в христианстве» [Зеньковский, 2001, 210].

Библиографический список

1. Антонов, К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала века / К.М. Антонов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 360 с.
2. Голубинский, Ф.А. Лекции философии / Ф.А. Голубинский. – М., 1884. – Выпуск 1. – 173 с.
3. Долгушин, Д.В. В.А. Жуковский и И.В. Киреевский: Из истории религиозных исканий русского романтизма / Д.В. Долгушин. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – 352 с.
4. Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.
5. Исаак Сириин, прп. Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сирианина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христоролюбивого града Ниневии. Слова подвижнические / Преподобный Исаак Сириин. – Сергиев Посад, 1911. – 447 с.
6. Киреевский, И.В. Полное собрание сочинений / И.В. Киреевский. – М., 1911. – Т. 2. – 296 с.
7. Киреевский, И.В. Разум на пути к истине / И.В. Киреевский. – М.: Правило веры, 2002. – 780 с.
8. Лينيцкий, П.И. Вера и знание / П.И. Лينيцкий // Вера и разум. – 1889. – № 6. – С. 217–239.
9. Лينيцкий, П.И. Как возможно единство веры и знания? / П.И. Лينيцкий // Вера и разум. – 1889. – № 12. – Кн. 2. – С. 469–494.
10. Лينيцкий, П.И. Славянофильство и либерализм / П.И. Лينيцкий // ТКДА. – 1882. – № 3. – Т. 1. – С. 202–232.
11. Максим Исповедник, прп. Главы о любви / Преподобный Максим исповедник; пер. и коммент. А.И. Сидорова. – М.: Сибирская Благовонница, 2013. – 256 с.
12. Несмелов, В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии / В.И. Несмелов. – Казань, 1913. – 120 с.
13. Пишун, С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века / С.В. Пишун. – М.: «Прометей», 1996. – 431 с.
14. Сидонский, Ф.Ф. Введение в науку философии / Ф.Ф. Сидонский. – СПб: Тип. К. Вингебера, 1833. – С. 273–274.
15. Столяров, А.А. Патристика / А.А. Столяров // История философии: Запад–Россия–Восток (Книга первая. Философия древности и средневековья). – М.: Греко-латинский кабинет, 1995. – 480 с.
16. Тареев, М.М. Новое богословие / М.М. Тареев // Богословский вестник. – 1917. – № 8/9. – Т. 2. – С. 168–224.
17. Томюк, А.Г. В.Н. Карпов и русская духовно-академическая философия XIX века / А.Г. Томюк // Христианское чтение. – 1993. – № 8. – С. 55–68.

18. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений / А.С. Хомяков. – Т. 8. – М., 1900.
19. Хомяков, А.С. Философские и богословские произведения / А.С. Хомяков / общ. ред., сост. и вступ. ст. А.А. Попова. – М.: Книжный Клуб Книговек, 2013. – 592 с.
20. Цвык, И.В. Духовно-академическая философия в России XIX в. (историко-философский анализ): дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03 / И.В. Цвык; РУДН. – Москва, 2002. – 373 с.
21. Эрн, В. Г.С. Сковорода. Жизнь и учение [Электронный ресурс] / В. Эрн. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=250742&p=48> (дата обращения: 20.03.2018).
22. Яковлев, А.И. Святитель Филарет (Дроздов) и развитие русской национальной культуры в первой половине XIX века / А.И. Яковлев // Филаретовский альманах. – 2004. – № 1. – С. 144–199.

Текст поступил в редакцию 02.02.2018 г.

¹ См. работы: Благова, Т.И. Родоначальники славянофильства. А.С. Хомяков и И.В. Киреевский / Т.И. Благова. – М., 1995. – С. 140–141; Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – С. 185; Иером. Василий (Саяпин), Шарипов, А.М. Иван Васильевич Киреевский: Возвращение к истокам / иером. Василий (Саяпин), А.М. Шарипов. – М.: Издательство Главархива Москвы, – 2006. – С. 97–122; Антонов, К.М. Философия И. В. Киреевского: антропологический аспект / К.М. Антонов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. – С. 182; Концевич, И.М. Стяжание Духа Святого / И.М. Концевич. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 434–444.

² Об отношении прот. Г. Флоровского, Г.П. Федотова, Н. Кусакова к догматическому богословию Макария (Булгакова) см.: Мезенцев, И.В. Влияние римо-католицизма на становление русской духовно-академической философии в дореволюционный период в оценке православных мыслителей / И.В. Мезенцев // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2015. – №1. – С.117–129.

³ См. Сенько, Н.А. Учение славянофилов в интерпретации представителей духовно-академического тейзма / Н.А. Сенько // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С.138–148.

References

1. Antonov K.M. *Filosofia religii v russkoi metafizike XIX – nachala veka* [Philosophy of Religion in Russian Metaphysics of XIX – the beginning of XX century]. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2013, 360 p. (in Russian).
2. Golubinskii F.A. *Lektii filosofii* [Lectures of Philosophy]. Vol. 1. Moscow, 1884 (in Russian).
3. Dolgushin D.V. *V.A. Zhukovskii i I.V. Kireevskii: Iz istorii religioznykh iskanii russkogo romantizma* [V.A. Zhukovsky and I.V. Kireevskii. From the History of Religious Quest of Russian Romanticism]. Moscow, 2009, 352 p. (in Russian).
4. Zenkovskii V.V. *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskii Proekt, Raritet, 2001, 880 p. (in Russian).
5. Isaac the Syrian. *Tvoreniia izhe vo sviatykh ottsa nashego Avvy Isaaka Sirianina, podvizhnika i otshelnika, byvshego episkopom khristoliubivogo grada Ninevii. Slova podvizhnicheskije* [Works of Our Holy Father Abba Isaac the Syrian, the Devotee and the Hermit Who Was the Bishop of a Pious City of Nineveh. The Words of the Devotee]. Sergiev Posad, 1911 (in Russian).
6. Kireevskii I.V. *Polnoe sobranie sochinenii* [Completed Collection of Works]. Vol. 2. Moscow, 1911 (in Russian).
7. Kireevskii I.V. *Razum na puti k istine* [Mind on the Way to the Truth]. Moscow: Pravilo very, 2002, 780 p. (in Russian).
8. Linitzkii P.I. *Vera i razum* [Faith and Knowledge]. 1889, no. 6, pp. 217–239 (in Russian).
9. Linitzkii P.I. *Vera i razum* [Faith and Knowledge]. 1889, no.12, pp. 469–494 (in Russian).
10. Linitzkii P.I. *Trudy Kievskoi dulhovnoi akademii* [Proceedings of Kyiv Spiritual Academy]. 1882, no. 3, pp. 202–232 (in Russian).
11. Maximus the Confessor. *Glavy o liubvi* [Chapters on Love]. Moscow: Sibirskaia Blagozvonnitsa, 2013, 256 p. (in Russian).
12. Nesmelov V.I. *Vera i znanie s tochki zreniia gnoseologii* [Faith and Knowledge from Epistemology's Point of View]. Kazan, 1913 (in Russian).
13. Pishun S.V. *Pravoslavnaia personologiya i dukhovno-akademicheskaia filosofia XIX veka* [Orthodox Personology and Spiritual and Academic Philosophy of the 19th Century]. Moscow: «Prometei», 1996, 431 p. (in Russian).
14. Sidonskii F.F. *Vvedenie v nauku filosofii* [Introduction to the Science of Philosophy]. St. Petersburg: Tip. K. Vingebera, 1833 (in Russian).
15. Stoliarov A.A. *Istoriia filosofii: Zapad-Rossia-Vostok (Kniga pervaiia. Filosofia drevnosti i srednevekoviia)* [History of Philosophy: West-Russia-East (Book 1. Philosophy of Antiquity and the Middle Ages)]. Moscow: Greko-latinskii kabinet, 1995, 480 p. (in Russian).
16. Tareev M.M. *Bogoslovskii vestnik* [Theological Bulletin]. 1917, no. 8/9, pp. 168–224 (in Russian).

17. Tomiuk A.G. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 199, no. 8, pp. 55–68 (in Russian).
18. Khomiakov A.S. *Polnoe sobranie sochinenii* [Completed Collection of Works]. Vol. 8. Moscow, 1900 (in Russian).
19. Khomiakov A.S. *Filosofskie i bogoslovskie proizvedeniia* [Philosophical and Theological Works]. Moscow: Knizhnyi Klub Knigovek, 2013, 592 p. (in Russian).
20. Tsvyk I.V. *Dukhovno-akademicheskaia filosofia v Rossii XIX v. (istoriko-filosofskii analiz). Diss. doct. filos. nauk* [Spiritual and Academic Philosophy in Russia of the 19th Century (Historical and Philosophical Analysis)]. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Moscow, 2002, 373 p. (in Russian).
21. Ern V. *G.S. Skovoroda. Zhizn i uchenie* [G.S. Skovoroda. Life and Teaching]. Available at: <https://www.litmir.me/br/?b=250742&p=48> (accessed March 20, 2018) (in Russian).
22. Iakovlev A.I. *Filaretovskii almanakh* [Philaret's Almanac]. 2004, no. 1, pp. 144–199 (in Russian).