

Для цитирования: Нижников, С. А. Формирование идеала «цельного знания» в гносеологических концепциях А. С. Хомякова и И. В. Киреевского / С. А. Нижников, Я. Чжэн // Социум и власть. — 2023. — № 3 (97). — С. 93—102. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-93-102. — EDN SVZBDP

УДК 165.22

EDN SVZBDP

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3-93-102

ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕАЛА «ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ» В ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ А. С. ХОМЯКОВА И И. В. КИРЕЕВСКОГО¹

Нижников Сергей Анатольевич,

Российский университет дружбы народов
им. П. Лумумбы,

профессор кафедры истории философии,
доктор философских наук, профессор.

Москва, Россия.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3456-2445>E-mail: nizhnikov-sa@rudn.ru

Ян Чжэн (Китай),

Российский университет дружбы народов
им. П. Лумумбы,

аспирант кафедры истории философии.

Москва, Россия.

ORCID : <https://orcid.org/0009-0007-8145-554X>E-mail: 1042205268@rudn.ru

Аннотация

Введение. В статье анализируется проблема влияния философско-богословского творчества ранних славянофилов на русскую метафизику конца XIX — середины XX вв., рассматриваемую в качестве самобытного философского направления отечественной мысли.

Цель. Авторами предпринимается попытка обоснования того, что в относительно небольших по общему объему трудах А. С. Хомякова и совсем немногих статьях И. В. Киреевского содержатся как удивительные философские прозрения, так и начальная разработка основных концептов, которые будут определять в будущем специфику русской метафизики.

Методы. В качестве общеполитической методологии использовались персоналистский и герменевтический подходы, основная особенность которых состоит в утверждении свободно-творческой активности личности, способной, исходя из своих внутренних побуждений, изменять окружающую реальность, как социальную, так и природную. В исследовании применялись также общенаучные методы — анализ, синтез, сравнение, обобщение.

Научная новизна исследования. Авторы акцентируют свое внимание на важнейшей для философии ранних славянофилов и последующей русской философии гносеологической компоненте — на идеале «цельного знания». По их мнению, концептуализация проблематики, связанной с критикой «самовластвующего рассудка» (И. В. Киреевский), стала необходимой и адекватной реакцией на происшедшее в западноевропейской мысли гипертрофирование места и роли человеческого разума в познавательной деятельности.

Результаты. В статье приводится аргументация в пользу того, что предпосылками для формирования идеала «цельного знания» у ранних славянофилов явились свойственные традиционному восточно-христианскому мировоззрению представления об отношении человека к сотворенному Богом миру, открытому для творчески-преобразовательной деятельности, при осуществлении которой следует стремиться к объединению познавательных усилий, как веры, так и разума. В широком историко-философском контексте славянофильская мысль продолжила на русской почве осмысление того феномена, который К. Ясперс определил как «осевое время», особенностью которого стал прорыв человеческого сознания в сферу трансцендентного. Именно в то время была открыта вера как способ познания непостижимого, а славянофилы внесли свой весомый вклад в ее осмысление.

Ключевые слова:

А. С. Хомяков,
И. В. Киреевский,
«осевое время»,
русская метафизика,
гносеология,
«цельное знание»,
ранние славянофилы,
восточное христианство,
вера

¹ Публикация выполнена в рамках научного проекта РНФ № 22-28-00162, «Концепция «осевого времени» в контексте интеркультурного диалога».

Введение

Всякая национальная философия является самобытной по определению, так как на процессы ее формирования влияет множество специфических факторов (климатических, географических, исторических, социокультурных), которые можно рассматривать как объективные, характерные для той или иной общественной среды. Помимо того, на облике национальной философии сказываются и субъективные факторы, ведь всякая личность способна создавать нечто новое. В национальной философии аккумулируются все более или менее значимые идеи, умонастроения, мироощущения народа, воспроизводятся смыслы его существования. Исходя из персоналистского философского подхода, отстаивающего «личностный характер бытия человека» [19, с. 81], история народа и история мысли лучших его представителей взаимно обусловлены: с одной стороны, философы адекватно отражают состояние общественного сознания в тот или иной период времени, с другой — они активно влияют на само это сознание, тем самым в большой мере определяя ход исторических событий. Широко известен афоризм Г. Гегеля: «Философия есть эпоха, схваченная в мысли» [11]; однако его интерпретация приводит к пониманию, согласно которому первична сама объективно данная нам историческая эпоха, а ее осмысление — только вторичный, субъективный этап. Сова Минервы, как утверждал великий немецкий философ, вылетает в сумерки, когда историческое действие уже почти закончено, значит, и философия может лишь правильно фиксировать произошедшее, не имея на него никакого влияния. Гораздо ближе к истине, на наш взгляд, был С. С. Аверинцев, когда говорил: «Нет человека вне истории, но история реальна только в человеке» [1, с. 7]. Способные к свободной творческой деятельности личности могут не только рефлексировать над объективно им данным событийным миром, но и изменять саму эту данность, ставя конкретные цели развития и формируя ценностное отношение к окружающей реальности, как природной, так и социальной.

Русская философия, конечно, не является исключением, и о многоаспектной ее специфике написано немало научных и публицистических трудов. Весьма показательно емкое определение М. А. Маслина, данное им истории русской философии: «...историко-философское отечествоведение» [7, с. 91]. А. Ф. Лосев в своей ранней

работе, написанной в 1918 г., утверждал, что русская философия дала миру множество гениальных мыслителей, придерживавшихся взглядов самых разных философских школ и направлений, однако действительно специфические воззрения были продемонстрированы именно религиозной философией, поднявшейся в предреволюционной России «на высокую ступень апокалиптической напряженности» [6, с. 91]. С ним солидарен современный китайский философ Чжан Байчунь, который пишет о том, что «большинство русских мыслителей признавали религиозность русской философии, верили в то, что философия может быть только религиозной, т. е. что философия неотрывна от религии. Это стратегический выбор русской философии» [18, с. 76]. Отечественная метафизическая мысль, осуществившая «русский синтез» XIX века [17] (изложение усвоенного восточно-христианского богословско-философского наследия на языке светской философии), стала достойным продолжением концептуализации того феномена, который родился в «осевую эпоху» (К. Ясперс), а именно — веры как гносеологической категории, как способа познания непостижимого трансцендентного Бытия, не исключającego, а вбирающего в себя разум; веры как осознания «экзистенции в соотноении с трансценденцией» [20, с. 433].

Представители русской метафизики с самого ее возникновения уделяли большое внимание поставленной еще ранними славянофилами проблеме «цельного знания»; решающим условием достижения последнего они считали объединение в общем познавательном усилии веры и разума как важных инструментов, одинаково необходимых человеку в его когнитивной деятельности. Для мировой философской мысли спор о значении разума и веры в познании был всегда весьма актуален, позиции мыслителей при этом зачастую кардинально различались — от неприятия склонного к ошибкам разума до отрицания веры в качестве действенного инструментария познавательного процесса. Однако, что характерно, ни одна из сторон в этом перманентном историческом споре не получала надолго полного преобладания. И дело, видимо, здесь в том, что человек по природе своей относителен, и абсолютизация им своего разума не имеет под собой прочных гносеологических оснований вследствие очевидной ограниченности его познавательных возможностей: всегда за их пределами остаются важнейшие, основополагающие, смысложизненные суждения, не

верифицируемые и строго не доказуемые. Рациональное познание, с позиции отечественных метафизиков, принципиально аксиоматично и требует поддержки со стороны веры, значит, и рационалистический, и фидеистический инструменты необходимы человеку для адекватного постижения окружающего его мира.

Русская метафизика, вступив в «период систем» (по В. В. Зеньковскому), неизменно вдохновлялась «интуицией “положительно-всеединства”» [2, с. 8], определявшей процесс философствования ее родоначальника, В. С. Соловьева. Но не находится ли эта интуиция в прямой связи с идеалом «цельного знания», вырабатываемым его предшественниками, ранними славянофилами, которые, в свою очередь, философски оформляли традиционные догматические представления восточного христианства? Думается, что ответ на этот вопрос может быть только положительным. По справедливому замечанию В. В. Сербиненко, теоцентризм как доминирующая мировоззренческая установка христианства «в том и заключается, что “центр”, основа бытия — Бог Вседержитель не прячется как некая “вещь в себе” за горизонтом познания и свет Божественной Истины может быть явлен каждому духовно зрячему». Если исходить из таких представлений, то мы с неизбежностью приходим к выводу о том, что в христианстве, на смысложизненные аксиомы которого, прежде всего, опирались русские метафизики, вера становится той способностью, благодаря наличию которой человек, при соответствующих познавательных усилиях со своей стороны, может «увидеть реальность такой, какая она есть на самом деле, причем реальность и подлинность именно этого, “посюстороннего”, мира, поскольку он в христианстве просто непредставим вне неразрывной связи с миром “горним”. В таком отношении вера и становится начальной точкой познания» [9, с. 519].

Логические антиномии и «полнота реальности» (А. С. Хомяков)

Ранние славянофилы, как и их последователи, русские метафизики, полагали, что единство христианского мировосприятия и миропонимания было нарушено чрезмерным уклоном в рационализм — вначале католичества, особенно во времена зрелой схоластики и формирования во многом основанной на аристотелевской методологии философско-богословской концепции

томизма, а затем и протестантизма, выступившего против догматов Рима, но при этом еще более усугубившего рационалистическую тенденцию в познавательной деятельности. А. С. Хомяков писал, что католицизм стал отрицать свободу человека ради идеи церковного единства, протестантизм же, напротив — «единство ради свободы», но при этом и католики, и протестанты в гносеологическом плане были, даже не подозревая этого, всецело погружены «в ту логическую антиномию, на которую распадается всякое живое явление (просим припомнить Канта), пока оно рассматривается исключительно с логической его стороны, и которая разрешается только в полноте реальности, но этого разрешения ни те, ни другие не находят, да и не найдут никогда в тесных границах рационализма, в которых они заключались» [13, с. 93]. (Весьма симптоматичен здесь отказ А. С. Хомякова от повсеместно утверждаемого рассматривания знания как вне-религиозного феномена; в этом совмещении религиозного и научно-разумного уже содержится требование достижения целостности познавательного процесса.)

Как известно, И. Кант, мимо творчества которого «фактически не мог пройти ни один из русских философов» [8, с. 18], считал, что «противоречия законов» (антиномии) вызывают в «чистом разуме» «раздоры и раздвоения» [3, с. 360]. В «Критике чистого разума» он скрупулезно рассмотрел четыре «космологические» антиномии (о начале/безначальности и ограниченности/бесконечности мира; о разложимости/неразложимости всякой сложной субстанции на простые части; о допущении/отрицании свободной причинности и об обязательности/ненужности представлений о безусловно необходимом существе) и пришел к выводу о том, что они обуславливаются раздвоением ситуаций, в которых оказывается субъект познания. Если человеческий разум имеет своим предметом «только целостность условий в чувственном мире и то, что может быть полезным разуму в отношении этого мира», он получает одни ответы на свои вопросы; если же «мы полагаем безусловное... совершенно вневещного мира, т. е. вне всякого возможного опыта» [3, с. 462], то наши идеи становятся трансцендентными, и разум получает другие, противоположные ответы. Иными словами, познающий субъект способен воспринимать действительность в двух «плоскостях»: «горизонтальной» как мир чувственной данности, «дольний» мир, и «вертикальной» как трансцендентную для чувств, умозрительную

область «заданности», мир «горний». Для И. Канта проникновение чистого разума в трансцендентную «вертикаль» было невозможно в принципе, да и количество космологических антиномий он ограничивал только четырьмя, однако, с точки зрения христианских мыслителей, дело обстояло несколько иначе: во-первых, познание трансцендентного для них было вполне возможно, а вера и Откровение способствовали этому, и, во-вторых, антиномий в человеческом познании они фиксировали гораздо больше (в пределе — бесконечно много), а их возникновение полагали следствием применения различных ракурсов для постижения действительности (и в этом они вполне соглашались с И. Кантом). Антиномии преодолеваются лишь в «полноте реальности», достигнуть которой не позволяют выработанные и закрепленные в сознании рационалистические ограничения.

Существенной угрозой для современного ему мира А. С. Хомяков считал то, что гипертрофированная рационалистическая мысль не ограничилась своим развитием в рамках католицизма и протестантизма, а, обособившись от них, породила такое масштабное явление, как самодостаточная, светская философия, увенчавшаяся немецкими мировоззренческими системами, а потому «мысль на Западе действительно обогнала религию, уличив ее в рационализме и непоследовательности, а религия обогнанная есть религия приговоренная» [14, с. 161]. Причем, следуя ходу мыслей А. С. Хомякова, светская европейская философия, «обогнавшая» религию, не являлась для западного христианства чем-то инородным, напротив, ее становление и развитие стали возможными именно вследствие рационализации католицизма, приведшей к ослаблению веры и духовного опыта. Первые признаки деградации веры стали заметны достаточно давно, и свидетельством этих деструктивных процессов явилось стремление прямым насилием отстоять вероисповедные положения и закрепить за собой лидирующее место в обществе. Философ замечает, что: «Тот, кто своей вере плохо верит, обыкновенно отстаивает ее с неистовством...». Вера же, «знающая свою силу, терпелива и кратка» [15, с. 174].

В своем произведении «Церковь одна», которое А. С. Хомяков так и не решился опубликовать при жизни, он преимущественно в гносеологическом аспекте обосновывает необходимость для всего человечества существования Церкви, прибегая при этом к традиционному святоотеческому разде-

лению данного понятия на Церковь видимую, земную (которая не включает еще в себе всей церковной полноты, подвергаясь влияниям тварного мира), и Церковь невидимую, небесную. Философ подчеркивает, что Церковь при этом остается единой, истинной и безусловной, а видимое ее деление — только «для человека, еще живущего на земле» [16, с. 39]. Мы видим, что в этом рассуждении раскрывается еще одна антиномия — антиномия Церкви, которая и одна, и делима, и не от мира сего, и погружена в тварный мир. Антиномия Церкви, на наш взгляд, производна от антиномии Бога и мира именно потому, что в мистическом своем понимании Церковь имеет своей Главой Богочеловека Христа, Бога, воплощенного в человечество (антиномия божественного и человеческого); и только благодаря этому даже в земном своем ракурсе (для человека) земная Церковь уже сейчас обладает всей полнотой истины. Совсем не каждому эта полнота может раскрыться, но путь к ней открыт всем: «...мудрость, живущая в тебе, не есть тебе данная лично, но тебе, как члену Церкви и дана тебе отчасти, не уничтожая совершенно твою личную ложь; дана же Церкви в полноте истины и без примеси лжи» [16, с. 42].

Важно отметить, что, по мысли А. С. Хомякова, истина не раскрывается в своей полноте только при изучении Священного Писания, на чем настаивал протестантизм со времени своего возникновения («только Писанием», «Sola Scriptura» Мартина Лютера), для этого недостаточно также почитать Священное Предание, привлекая его в помощь при проведении интерпретаций сакральных текстов — необходимо жить в Церкви и с Церковью, участвовать в ее молитвенной и таинственной деятельности. В восточно-христианском богословии-гносисе приоритетным всегда был именно духовный опыт, а рационализация и вербализация его результатов — вторичны. Таким образом, идеал «цельного знания» в интерпретации А. С. Хомякова нереализуем вне Церкви. Познание истины у него осуществимо только соборно, сочетая в единстве многообразии познавательных актов.

«Все сделались Колумбами...» (И. В. Киреевский)

Несмотря на то что А. С. Хомяков многократно подчеркивал неправомочность установления границ мистической Церкви как Тела Христова сугубо по национальным или институциональным признакам, он тем

не менее, утверждал, что «только те общины могут признавать себя вполне христианскими, которые сохраняют единство с восточными патриаршествами или вступают в сие единство» [16, с. 55]. С этим соглашался и И. В. Киреевский, писавший о раздроблении цельности духа, произошедшем вследствие предоставления логическому мышлению прав высшей инстанции познавательной деятельности, в результате чего «человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью и сам явился на земле существом отвлеченным, как зритель в театре...» [4, с. 257]. Согласно ему, сам разум необходимо «поднять выше своего обыкновенного уровня... возвысить до сочувственного согласия с верою». Условием для такого возвышения разума должно стать стремление человека к собиранию своих отдельных сил — отвлеченной логической способности, восторженного чувства, эстетических внушений, господствующей любви сердца — в «неделимую цельность»; нужно, чтобы он «постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума» [4, с. 260].

Типы мышления, по утверждению И. В. Киреевского, не появляются в народах естественным образом, их формирование есть результат долгой исторической работы человечества по осмыслению окружающего мира и творческому его преобразению. Важную роль при этом играет свойственный народам характер просветительской деятельности, т. е. совокупность тех способов, посредством которых усваивается опыт поколений, организуется воспитательно-образовательный процесс. Специфика русского просвещения, считал мыслитель — в его характере, духе и «основных началах образованности», а не только в степени, как это многие думают, искренне считая, что наша образованность началась «с той минуты, как мы начали подражать Европе, бесконечно опередившей нас в умственном развитии» [4, с. 260]. Подобная точка зрения возобладавала в русском сознании со времен Петра I. Между тем, констатировал философ, за прошедшее с тех пор время произошли значительные перемены, как в европейском просвещении, так и в российском. Во второй половине XIX в. европейское просвещение достигло полноты своего развития, оказавшись в целом неудовлетворительным, вызывающим «всеобщие чувства недовольства и обманутой надежды». Причина подобных чувств в том, что торжество европейского ума обнаружило односторонность своих

«коренных стремлений»; при всем величии сделанных частными науками открытий общий вывод из достигнутой совокупности знаний «представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека» [5, с. 201], а внешняя жизнь его лишилась существенного смысла. Получилось так, что за многие столетия торжества «холодного анализа» были разрушены самые основы, на которых когда-то стояло европейское просвещение. И. В. Киреевский не жалеет эпитетов для того, чтобы нагляднее характеризовать этот анализ как отрешенную от всех других познавательных сил человека логическую деятельность, ставшую разрушительной для корней просвещения инструментом: это и «самодвижущийся нож разума», и «отвлеченный силлогизм», ничего, кроме самого себя не признающий, и «самовластвующий рассудок».

В сложившихся условиях мыслители, с одной стороны, не желаящие быть равнодушными зрителями, но, с другой — не хотящие отказаться от обольщений и предрассудков европейской образованности, обратились к «избегу», найдя для себя спасительный выход: они в личной игре «мечтательных соображений» стали изобретать «новые общие начала жизни и истины», при этом смешивая новое и старое, невозможное и возможное и противореча друг другу: «Все сделали Колумбами, все пустились открывать новые Америки внутри своего ума, отыскивать другое полушарие земли по безграничному морю невозможных надежд, личных предположений и строго силлогистических выводов» [5, с. 204]. Однако такой путь бесконечного преумножения «истин» и увеличения числа систематизаций философских мнений не являлся выходом из создавшейся ситуации, скорее только усугублял ее безнадежность, вел к синкретизму. Совсем иначе, полагал И. В. Киреевский, поступили в России, где многие обратили свое внимание на еще не забытые окончательно начала просвещения, которыми жили предки. Из глуши монастырей и архивной пыли начали извлекаться драгоценные памятники старины, и отечественные ученые с изумлением увидели, что почти во всем относительно характера и духа русского просвещения они были обмануты, причем не потому, что кто-то специально хотел их обмануть, а потому, что их собственное прежнее пристрастие к внешней образованности, основанное на ложных предубеждениях о русском варварстве, заслоняло от них «разумение России».

Начала русского просвещения

На формирование особенных начал русского просвещения, по мнению И. В. Киреевского, оказали влияние четыре исторических фактора: во-первых, общая закономерность «разностей племенных», в соответствии с которой всякий народ, являясь частью целого, несет в себе нечто самобытное; во-вторых, особая форма, через которую в «древнюю Россию» проникало христианство; в-третьих, особенный вид, в котором к ней «перешла... образованность древнеклассического мира, и, наконец, особые элементы, из которых сложилась... государственность» [5, с. 206]. «Древняя Россия» приняла свое христианское учение от Греции, впоследствии никогда не теряя связи с вселенской (восточной) церковью. Образованность древнеязыческого мира проникала на русские земли уже сквозь христианское учение. В римской же образованности, от которой питался Запад, «наружная рассудочность брала перевес над внутреннюю сущность вещей» [5, с. 209]. Западноевропейский общественный быт, по исторической ли случайности, или согласно Промыслу складывался почти везде насильственно, из угнетения завоевателей и противодействия ему, кардинально изменявших условия жизни, в том числе и умственной; в итоге возведенное в ранг закона насилие привело к востребованности в средневековых обществах внешнего для их культур римского, права, забывшего внутреннюю справедливость за «наружную буквою формы» [5, с. 214]. В истории же русского народа: «Враги, угнетавшие его, всегда оставались вне его, не мешаясь в его внутреннее развитие» [5, с. 209].

Таким образом, по мысли И. В. Киреевского, важнейшие начала русского просвещения, каковыми являются форма усвоения религии, вид воспринятой образованности (шире — культуры) и сложившиеся элементы государственности, обладают существенной спецификой, не сводимой к отвлеченной рассудочности, приведшей к краху всего грандиозного проекта европейского просвещения. Способ богословско-философского мышления, основанный на внешней связи понятий, И. В. Киреевский находит крайне ущербным и очень далеким от того, который исконно развивали восточные мыслители, для достижения истины стремившиеся к «внутренней цельности разума», т. е. к такому средоточию «умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство» [5, с. 221].

Философ высказывает свое «личное мнение» о том, что «особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней... В этом состояла главная сила ее образованности; но в этом же таилась и главная опасность для ее развития» [5, с. 236]. Дело в том, что в «древней России» чистота выражения, «наружная форма» так слилась с выражаемым этой формой внутренним духом христианства, что выражение и выражаемое стали отождествляться. Общее уважение к Преданию, на котором так долго стояло просвещение в России, незаметно перешло в большее уважение его наружных форм, чем «оживляющего духа», и именно в этом состоит причина проявления в русской образованности собственной односторонности, которая привела в дальнейшем и к церковному расколу, и к стремлению реализовать чужие по духу формы жизни.

Между тем в народе, в православной церкви, считает И. В. Киреевский, еще живет корень российской образованности, и именно на этом основании «должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России, созидаемое донныне из смешанных и большею частью чуждых материалов и потому имеющее нужду быть перестроенным из чистых собственных материалов» [5, с. 237]. Однако для этого не занятый добыванием средств существования класс нашего отечества должен направить все свои умственные силы на выработку такого общественного сознания, которое бы основывалось на чистых источниках веры, только в таком случае русский образованный человек сможет достичь «особенного, недоступного для западных понятий, живого, цельного умозрения» [5, с. 237], найти полные ответы на тревожащие его ум и сердце вопросы. При этом И. В. Киреевский подчеркивает, что европейское просвещение достигло определенных высот и уже не может быть вычеркнуто из нашей жизни, задача состоит в том, чтобы хранимые в учении православной церкви высшие начала жизни стали господствовать над западной образованностью, не вытесняя ее, а развивая и придавая особый смысл: «Находясь на... 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 истину» [4, с. 261], для мышления же, находящегося на низшей степени, такой возможности нет, и высшая степень ему непонятна, представляется неразумной.

Имея в виду современную ему Россию, И. В. Киреевский пишет, что если вера народа направлена к одному смыслу, а заимствованная им образованность — к другому, то неизбежно должно произойти одно из двух: или образованность вытеснит постепенно веру, утверждая в общественном сознании собственные философские системы, или вера преодолеет внешнюю образованность и произведет свою философию. Первое уже случается в западном мире, но и второй исход история знает. Именно так произошло в случае с христианством и языческой образованностью: «Не только наука, но и самая философия языческая обратилась в орудие христианского просвещения и, как подчиненное начало, вошла в состав философии христианской» [4, с. 263]. Однако возобновить философию святых отцов в первоначальном виде, по мнению И. В. Киреевского, невозможно — изменилась социальная среда, развились науки; вместе с тем, их учения могут и должны быть осмыслены в духе современности, стать указателями на пути познания. Философия, основанная на «новых началах», не должна смешивать разум с логическим рассудком, формально сцепляющим понятия и движущимся вперед при помощи силлогистических выводов; ей следует понимать разум как необходимый инструмент, выводящий знание «не из отвлеченного понятия, но из самого корня самосознания, где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество» [4, с. 267]. Формирование в перспективе «самостоятельного любомудрия», которое соответствовало бы основным началам древнерусской образованности, позволит, по мнению И. В. Киреевского, «подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума» [4, с. 272].

Заключение

Итак, мы видим, что гносеологические концепции А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, основывающиеся на восточно-христианских представлениях о целостности человеческого познания, одинаково использующего для достижения своей цели (истины) силы и разума, и веры, стали началом на пути формирования идеала «цельного», «живого» знания, — идеала, достаточно четко теоретически определенного позднее В. С. Соловьевым как «свободная теософия» («...свободная теософия вообще есть знание, имеющее предметом истинно-сущее в его объективном проявлении, целью — внут-

реннее соединение человека с истинно-сущим, материалом — данные человеческого опыта во всех его видах, а именно, во-первых, опыта мистического, затем внутренне-го, или психического, и, наконец, внешнего, или физического...» [10, с. 207-208] и сделавшегося одним из центральных элементов отечественной метафизики. В относительно небольших по общему объему трудах А. С. Хомякова и совсем немногих статьях И. В. Киреевского мы находим как удивительные философские прозрения, так и начальную разработку, порой очень глубокую, тех основных концептов, которые будут определять в будущем специфику отечественного философствования — это и достаточно емкая концептуализация целостности мира, и убедительная аргументация отвлеченного характера сугубо рационалистической философии, и персоналистское понимание феномена общественного сознания, и мысли о сохранении духовной истины на Востоке, и даже утверждение необходимости «неопатристического синтеза» (Г. В. Флоровский [12]), правда, с использованием несколько иной терминологии. Нельзя не отметить и такой важнейшей для философии ранних славянофилов и последующей философской мысли в России гносеологической компоненты, как идеал «цельного знания», формирование которого становилось необходимым в качестве адекватной реакции на повсеместно происходящее гипертрофирование представлений о месте и роли человеческого рассудка в познавательной деятельности. Можно сказать, что в широком историко-философском контексте славянофильская мысль продолжила на русской почве осмысление того феномена, которое К. Ясперс определил как «осевое время», как «прорыв в сферу трансцендентного». Именно в то время была открыта вера как способ познания непостижимого, а славянофилы внесли свой весомый вклад в ее постижение. Вера как способ духовного познания получила в их работах глубокое осмысление, вылившись в итоге в концепцию «цельного знания», характерную для многообразных метафизических построений отечественной философии конца XIX — начала XX века.

1. Аверинцев, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. — М.: Coda, 1997. — 343 с.

2. Зеньковский, В. В. История русской философии : в 2 т. / В. В. Зеньковский. — Т. 2. — Ростов н/Д. : Феникс, 1999. — 528 с.

3. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. — Ростов н/Д. : Феникс, 1999. — 672 с.

4. Киреевский, И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // И. В. Киреевский. Избранные статьи. — М. : Современник, 1984. — С. 238—272.

5. Киреевский, И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // И. В. Киреевский. Избранные статьи. — М. : Современник, 1984. — С. 199—237.

6. Лосев, А. Ф. Русская философия // А. Ф. Лосев. Страсть к диалектике: литературные размышления философа. — М. : Советский писатель, 1990. — С. 78—101.

7. Маслин, М. А. Зарубежная историография русской философии / М. А. Маслин // OMNIA CONJUNGO : сб. науч. работ в честь 65-летия проф. В. В. Сербиненко. — М. : РГУ, 2015. — С. 82—91.

8. Нижников, С. А. Творчество Иммануила Канта в диалоге культур России и Запада : монография / С. А. Нижников. — М. : Политическая энциклопедия, 2015. — 255 с.

9. Сербиненко, В. В. Русская метафизика XIX — XX веков / В. В. Сербиненко, И. В. Гребешев. — М. : Руниверс, 2016. — 800 с.

10. Соловьев, В. С. Философские начала цельного знания // В. С. Соловьев. Сочинения : в 2 т. — Т. 2. — М. : Мысль, 1990. — С. 139—288.

11. Философская система Г. В. Ф. Гегеля: диалектическая логика, тождество бытия и мышления, философия истории. — URL: <https://myfilology.ru/1174/filosofskaya-sistema-gvfggegelya-dialekticheskaya-logika-tozhdestvo-bytiya-i-myshleniya-filosofiya-istorii/> (дата обращения: 17.05.2023).

12. Флоровский, Г. В. Христианство и цивилизация // Г. В. Флоровский. Избранные труды по богословию и философии. — СПб. : РХГА, 2005. — 862 с.

13. Хомяков, А. С. По поводу брошюры г-на Лоранси // А. С. Хомяков. Сочинения богословские. — СПб. : Наука, 1995. — С. 57—106.

14. Хомяков, А. С. По поводу послания архиепископа парижского // А. С. Хомяков. Сочинения богословские. — СПб. : Наука, 1995. — С. 107—162.

15. Хомяков, А. С. Семирамида // А. С. Хомяков. Сочинения : в 2 т. — Т. 1. Работы по историософии. — М. : Медиум, 1994. — С. 15—448.

16. Хомяков, А. С. Церковь одна // А. С. Хомяков. Сочинения богословские. — СПб. : Наука, 1995. — С. 39—56.

17. Хоружий, С. С. Театр ситуаций / С. С. Хоружий. — URL: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H (дата обращения: 10.01.2023).

18. Чжан, Б. О трагедии русской религиозной философии / Байчунь Чжан // Вопросы философии. — 2007. — № 5. — С. 73—79.

19. Эзри, Г. К. Персонализм и проблема межличностной коммуникации (историко-философский аспект) / Г. К. Эзри // Социум и власть. — 2019. — № 3 (77). — С. 76—85.

20. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М. : Республика, 1994. — 527 с.

References

1. Averincev S. S. (1997) Pojetika rannevizantijskoj literatury [Poetics of Early Byzantine Literature]. Moscow, Coda, 343 p. [in Rus].

2. Zen'kovskij V. V. (1999) Istorija ruskoj filosofii [History of Russian philosophy], vol. 2. Rostov on Don, Feniks, 528 p. [in Rus].

3. Kant I. (1999) Kritika chistogo razuma [Critique of pure reason]. Rostov on Don, Feniks, 672 p. [in Rus].

4. Kireevskij I. V. (1984) O neobhodimosti i vozmozhnosti novyh nachal dlja filosofii [On the Necessity and Possibility of New Beginnings for Philosophy] // in Izbrannye stat'i. Moscow, Sovremennik, pp. 238—272 [in Rus].

5. Kireevskij I. V. (1984) O haraktere prosveshhenija Evropy i o ego otnoshenii k prosveshheniju Rossii [On the nature of the enlightenment of Europe and its relation to the enlightenment of Russia] / in Izbrannye stat'i. Moscow, Sovremennik, pp. 199—237 [in Rus].

6. Losev A. F. (1990) Russkaja filosofija [Russian philosophy] / in Strast' k dialektike: Literaturnye razmyshlenija filosofa. Moscow, Sovetskij pisatel', pp. 78—101 [in Rus].

7. Maslin M. A. (2015) Zarubezhnaja istoriografija ruskoj filosofii [Foreign historiography of Russian philosophy] / in OMNIA CONJUNGO: Sbornik nauchnyh rabot v chest' 65-letija prof. V. V. Serbinenko. Moscow, RGGU, pp. 82—91 [in Rus].

8. Nizhnikov S. A. (2015) Tvorchestvo Immanuila Kanta v dialoge kul'tur Rossii i Zapada: Monografija [Creativity of Immanuel Kant in the dialogue of cultures of Russia and the West: Monograph]. Moscow, Politicheskaja jenciklopedija, 255 p. [in Rus].

9. Serbinenko V. V., Grebeshev I. V. (2016) Russkaja metafizika XIX — XX vekov [Russian metaphysics of the 19th—20th centuries]. Moscow, Runivers, 800 p. [in Rus].

10. Solov'ev V. S. (1990) Filosofskie nachala cel'nogo znaniya [Philosophical principles of integral knowledge] // Sochinenija, vol. 2.

Moscow, Mysl', pp. 139—288 [in Rus].

11. Filozofskaja sistema G.V.F. Gegelja: dialekticheskaja logika, tozhdestvo bytija i myshlenija, filozofija istorii [The philosophical system of G.W.F. Hegel: dialectical logic, identity of being and thinking, philosophy of history], available at: <https://myfilology.ru//174/filozofskaya-sistema-gvfgegelya-dialekticheskaya-logika-tozhdestvo-bytija-i-myshleniya-filozofiya-istorii/> (accessed 17.05.2023) [in Rus].

12. Florovskij G. V. (2005) Hristianstvo i civilizacija. Izbrannye trudy po bogosloviju i filozofii [Christianity and Civilization]. Saint Petersburg, RHGA, 862 p. [in Rus].

13. Homjakov A. S. (1995) Po povodu broshjury g-na Loransi [Concerning Mr. Laurency's pamphlet] / in Sochinenija bogoslovskie. Saint Petersburg, Nauka, pp. 57—106 [in Rus].

14. Homjakov A. S. (1995) Po povodu poslanija arhiepiskopa parizhskogo [Concerning the Epistle of the Archbishop of Paris] / in Sochinenija bogoslovskie. Saint

Petersburg, Nauka, pp. 107—162 [in Rus].

15. Homjakov A. S. (1994) Semiramida [Semiramide] / in Sochinenija, vol. 1, Raboty po istoriosofii. Moscow, Medium, pp. 15—448 [in Rus].

16. Homjakov A. S. (1995) Cerkov' odna [Church alone] / in Sochinenija bogoslovskie. Saint Petersburg, Nauka, pp. 39—56 [in Rus].

17. Horuzhij S. S. Teatr situacij [Theater of situations]. available at: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H (accessed 10.01.2023) [in Rus].

18. Chzhan Bajchun' (2007) O tragedii russkoj religioznoj filozofii [On the tragedy of Russian religious philosophy]. *Voprosy filozofii*, no. 5, pp. 73-79 [in Rus].

19. Jezri G. K. (2019) Personalizm i problema mezhlichnostnoj kommunikacii (istoriko-filozofskij aspekt) [Personalism and the problem of interpersonal communication (historical and philosophical aspect)]. *Socium i vlast'*, no. 3 (77), pp. 76-85 [in Rus].

20. Jaspers K. (1994) Smysl i naznachenie istorii [The meaning and purpose of history]. Moscow, Respublika, 527 p. [in Rus].

Статья поступила в редакцию 18.07.2023

For citing: Nizhnikov, S. A. Forming the ideal of “integral knowledge” in the epistemological concepts of A. S. Khomyakov and I. V. Kireevsky / S. A. Nizhnikov, Zheng Yang // *Socium i vlast’ [Society and Power]*. — 2023. — № 3 (97). — P. 93—102. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-3- 93-102. — EDN SVZBDP

UDC 165.22

EDN SVZBDP

DOI 10.22394/1996-0522-2023-3- 93-102

FORMING THE IDEAL OF “INTEGRAL KNOWLEDGE” IN THE EPISTEMOLOGICAL CONCEPTS OF A. S. KHOMYAKOV AND I. V. KIREEVSKY

Sergey A. Nizhnikov,

Peoples’ Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Professor of the Department of History of Philosophy, Doctor of Philosophy, Professor. Moscow, Russia.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3456-2445>
E-mail: nizhnikov-sa@rudn.ru

Zheng Yang (China),

Peoples’ Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Postgraduate Student of the Department of History of Philosophy. Moscow, Russia.
ORCID : <https://orcid.org/0009-0007-8145-554X>
E-mail: 1042205268@rudn.ru

Abstract

Introduction. The article analyzes the problem of the influence of the philosophical and theological creativity of the early Slavophiles on Russian metaphysics of the late 19th - mid-20th centuries, considered as an original philosophical direction of Russian thought.

The purpose of the study. The authors attempt to substantiate the fact that the relatively small works of A. S. Khomyakov and very few articles of I. V. Kireevsky contain both amazing philosophical insights and the initial development of the main concepts that will determine the specifics of Russian metaphysics in the future.

Methods. As a general philosophical methodology, personalistic and hermeneutic approaches were used, the main feature of which is the assertion of the free creative activity of the individual, who, on the basis of his inner impulses, is able to change the surrounding reality, both social and natural. The authors also use general scientific methods — analysis, synthesis, comparison, generalization. Scientific novelty of the research. The authors focus their attention on the most important epistemological component for the philosophy of the early Slavophiles and the subsequent Russian philosophy — the ideal of “whole knowledge”. In their opinion, the conceptualization of the problems associated with the criticism of the “self-ruling mind” (I. V. Kireevsky) became a necessary and adequate response to the hypertrophy of the place and role of the human mind in cognitive activity that took place in Western European thought. Results. The article provides arguments in favor of the fact that the prerequisites for forming the ideal of “whole knowledge” among the early Slavophiles were the traditional Eastern Christian worldview ideas about the relationship of man to the world created by God, open to creative and transformative activity, in the implementation of which one should strive for unification of cognitive efforts, both faith and reason. In a broad historical and philosophical context, Slavophile thought continued on Russian soil to comprehend the phenomenon that K. Jaspers defined as “axial time”, a feature of which was the breakthrough of human consciousness into the sphere of the transcendent. It was at that time that faith was discovered as a way of knowing the incomprehensible, and the Slavophiles made their significant contribution to its understanding.

Keywords:

A. S. Khomyakov,
I. V. Kireevsky,
“axial time”,
Russian metaphysics,
epistemology,
“whole knowledge”,
early Slavophiles,
Eastern Christianity,
faith