

Главные моменты въ исторіи вопроса о отношеніи вѣры къ знанію.

1. Если бы человекъ могъ однимъ актомъ сознанія охватить все разнообразіе бытія въ его цѣлости и единствѣ, тогда не могло бы быть и рѣчи о какихъ-либо различіяхъ въ области знанія, въ частности—о различіи между вѣрой и знаніемъ; но тогда человекъ былъ бы не человекомъ, а Богомъ: только божественному уму наша мысль усвоитъ способность постигать все бытіе однимъ актомъ интеллектуального созерцанія¹⁾. Иное дѣло—ограниченный (прежде все-

¹⁾ Такъ, въ древней философіи *Аристотель* усвоитъ Божеству непрерывное и беземьное умственное созерцаніе (*νόησις*), которое направлено на само же Божество, вслѣдствіе чего послѣднее опредѣляется у Аристотеля, какъ *νόησις νόησεως* (выясненію этой мысли посвящена 9 глава XII книги „*Метафизики*“; тамъ—между прочимъ—разъясняется что божественный умъ можетъ мыслить (*νοεῖν* = созерцать) только наилучшее, а такъ какъ наилучшимъ является только онъ самъ, то онъ мыслитъ себя самого, а потому *ἔστιν ἡ νόησις νόησεως νόησις*). Въ новой философіи у *Канта* встрѣчается съ тою мыслию, что „интеллектуальное созерцаніе — можетъ быть свойственно только верховному Существо, а не существу зависимому какъ по своему существованію, такъ и по своему созерцанію“ („*Крит. чист. разума*“, § 8; русск. пер. Н. Соколова, стр. 73). Для правильного пониманія этого мѣста нужно имѣть въ виду, что подъ интеллектуальнымъ созерцаніемъ—въ противоположность чувственному созерцанію, неразрывно связанному съ формами пространства и времени—Кантъ разумѣетъ созерцаніе, отрѣшенное отъ этихъ формъ: въ то время, какъ чувственное созерцаніе складается изъ отдѣльныхъ актовъ, преемственно сдѣляющихся

го—человѣческіи) умъ и свойственное ему знаніе. И чело-
вѣческій умъ обладаетъ способностью непосредственнаго созер-
цанія (гдѣ нѣтъ такого созерцанія, тамъ не можетъ быть и рѣчи
о какомъ либо знаніи, потому что знаніе въ концѣ концовъ
основывается на созерцаніи), но свойственное ему созерцаніе, не
имѣя характера единства и цѣльности, свойственныхъ созерцанію
божественнаго ума, отличается ограниченностью и сложностью:
оно складается изъ ряда отдѣльныхъ созерцаній, преемственно
смысливающихъ другъ друга. Однако такая смѣна отдѣльныхъ
созерцаній въ нашемъ умѣ сама по себѣ еще не составляетъ
знанія: она даетъ только матеріалъ для знанія, и только то-
гда, когда этотъ матеріалъ обработанъ нашимъ умомъ, полу-
чается знаніе. Значитъ, знаніе, свойственное ограниченному
уму, не есть непосредственное созерцаніе бытія въ его един-
ствѣ и цѣльности, но болѣе или менѣе сложное умственное
построеніе, въ составъ котораго акты непосредственнаго
созерцанія входятъ, какъ матеріалъ. И этотъ матеріалъ под-
вергается нашимъ умомъ столь существенной переработкѣ,

другъ друга и (если рѣчь идетъ о внѣшнемъ опытѣ) направленныхъ на различные
пункты пространства.—интеллектуальное созерцаніе охватываетъ однимъ актомъ
все разнообразіе бытія (ср. „Worterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantisch
Schriften“ Schmid'a, Iena 1788, стр 40—46) Мысль о томъ, что созерцаніе, ко-
нимаемое въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, свойственно только божественному уму,
нашла себѣ мѣсто и въ св.-отеческой литературѣ; такъ, бл. Августинъ во второй
книжѣ своихъ „Исслѣдованій“, предназначенныхъ для Симплиціана, раскрываетъ
ту мысль, что Богъ знаетъ о мирѣ при посредствѣ единичнаго и вѣчнаго акта
своего созерцанія (August — De diversis questionibus ad Simplic. lib II, quæstio
2. и 2—3 См „Опытъ догматич. богословія“ преемъ Сильвестра, т II, Кіевъ,
1881, стр 136). Та же мысль слѣдуетъ изъ сопоставленія такихъ мѣстъ св. Пи-
сания, въ которыхъ, съ одной стороны, предполагается независимость Божества
отъ пространственныхъ и временныхъ ограниченій (см., напр. псал 138. 7—10;
Ефес. 4, 6; псал 89, 5; 2 Петр. 3, 8), съ другой—утверждается, что „все
обнажено и открыто предъ очами Его“ (Евр 5, 13) Разумѣется, въ отношеніи
къ такому уму не можетъ быть и рѣчи о различныхъ степеняхъ познавательнаго
процесса, равно какъ о различной цѣнности его продуктовъ, но не таковъ умъ
человѣка

Труды Киевск. дух. Акад. Т. III. 1901 г.

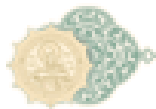
что представляется дѣломъ въ высшей степени труднымъ разграничить въ составѣ нашего познанія элементы интуитивныя отъ элементовъ дискурсивныхъ. Въ этомъ пунктѣ замѣчается большое разногласіе между философами: то, что одни считаютъ результатомъ непосредственнаго созерцанія, разсматривается другими, какъ продуктъ дискурсивнаго мышленія (того, что древне-греческіе философы—въ противоположность *νόησις*—обозначали терминомъ *διάνοια*). Такъ, въ то время, какъ *Спиноза* усваиваетъ идею Бога интуитивнымъ характеромъ, *Локкъ* включаетъ ее въ составъ демонстративнаго знанія. Мало того, существуютъ различныя взгляды на способы созерцанія, свойственныя человѣческому уму: въ то время, какъ *Кантъ* оставляетъ за нимъ лишь *чувственное* созерцаніе, *Шеллингъ* усваиваетъ ему созерцаніе *интеллектуальное*, родственное созерцанію эстетическому. Вопросъ о составѣ нашего познанія осложняется еще гѣмъ обстоятельствомъ, что оно не совершается въ душѣ изолированно отъ другихъ душевныхъ процессовъ: какъ эмоциональныя, такъ и волевыя состоянія, будучи объектами сознанія, не только входятъ въ составъ знанія въ качествѣ его первоначальныхъ элементовъ, но такъ или иначе воздѣйствуютъ на направленіе и теченіе познавательнаго процесса. Если такимъ образомъ знаніе есть не непосредственное отраженіе бытія въ нашемъ сознаніи, а построеніе нашего ума, осложненное эмоциональными и волевыми элементами, то необходимо возникаетъ вопросъ о цѣнности такого знанія—конечно, не практической, которая подтверждается ежедневнымъ опытомъ, а теоретической, какъ средства проникновенія въ сущность бытія: можно ли усвоить объективное значеніе тому, что имѣетъ субъективное происхожденіе? Начавъ съ довѣрія къ умственнымъ силамъ челоѣка, философія—въ лицѣ нѣкоторыхъ своихъ представителей—пришла къ отрицанію самаго вопроса о соотвѣстствіи между знаніемъ и бытіемъ, а слѣдовательно—и къ отрицанію теоретическаго значенія за нашимъ знаніемъ (раз-

умѣемъ главнаго представителя т. наз. эмпирио-критицизма. Рих. Авенариуса, который не признаетъ серьезнаго значенія за вопросомъ объ отношеніи между знаніемъ и вещью въ себѣ на томъ основаніи, что самое понятіе о вещи въ себѣ или о бытіи въ его сущности—съ его точки зрѣнія—не имѣетъ научнаго значенія). Но и тѣ мыслители, которые признаютъ первостепенное значеніе за вопросомъ о теоретической цѣнности знанія, рѣшаютъ его въ различныхъ направленіяхъ, то суживая, то расширяя границы знанія. Конечно, такое или иное рѣшеніе этого вопроса стоитъ въ логической зависимости отъ такого или иного рѣшенія вопроса о природѣ нашего познанія, его составѣ и происхожденіи: Пеллигъ, усвояющій нашему уму не чувственное только, но и интеллектуальное созерцаніе, значительно расширяетъ границы нашего познанія сравнительно съ Кантомъ, по взгляду котораго, какъ уже упомянуто, человѣческому уму свойственно только чувственное созерцаніе.

Въ кругъ вопросовъ о природѣ нашего познанія.—его составѣ и происхожденіи, границахъ и цѣнности,—вопросовъ, разсматриваемыхъ въ наукѣ, известной подъ названіемъ теоріи познанія или гносеологии, входитъ и интересующій насъ *вопросъ объ отношеніи вѣры къ знанію*. Пока познаніе не сдѣлалось предметомъ обсужденія какъ со стороны своей психологической природы, такъ и со стороны своей научно-теоретической цѣнности, до тѣхъ поръ не могло быть и рѣчи о какихъ-либо существенныхъ различіяхъ въ области познавательнаго процесса, въ частности — о различіи вѣры отъ знанія и объ отношеніи между ними. Дѣло въ томъ, что обыденное мышленіе—въ противоположность философскому—не задумывается надъ вопросомъ о границахъ нашего познанія: для него нѣтъ ничего недоступнаго,—область познаваемаго совпадаетъ съ областью существующаго. Дитя довѣрчиво относится къ тѣмъ небывальщинамъ, которымъ переполнены рассказы его няни. Въ деревнѣ хорошо знаютъ

про житье-бытье не только своихъ сосѣдей, но домовыхъ и лѣщихъ. Въ мифологическихъ представленіяхъ мы находимъ болѣе или менѣе опредѣленные представленія не только о формѣ и происхожденіи окружающаго міра, но и о числѣ, происхожденіи и взаимныхъ отношеніяхъ боговъ. Такъ широка область, въ которой движется непосредственное мышленіе. Не мудрено, что древній грекъ того періода, когда мифологическое представленіе еще не подверглось разложенію, съ одинаковымъ довѣріемъ принималъ рассказы о всякаго рода герояхъ, были ли то обыкновенные люди или—допустимъ—кентавры¹⁾. Для древняго грека не было ничего безусловно непознаваемаго, и если можно говорить о вѣрѣ въ ея отличіи отъ знанія по отношенію къ той эпохѣ, то лишь въ смыслѣ довѣрія къ авторитету преданія,—о существенномъ же различіи между вѣрой и знаніемъ не можетъ быть и рѣчи на этой ступени культурнаго развитія. Но когда человѣческій умъ сталъ давать себѣ отчетъ въ своихъ собственныхъ дѣйствіяхъ, когда мало-по-малу стало выясняться понятіе о знаніи,—стали вмѣстѣ съ тѣмъ обозначаться различія въ содержаніи знанія: одни элементы, вхопившіе въ его составъ, признавались содержаніемъ истиннаго знанія или знанія въ собственномъ смыслѣ, другіе—мнѣнія, третьи прямо признавались ложными и т. п. Съ точки зрѣнія выработаннаго понятія о знаніи стали оцѣнивать содержаніе преданія, а когда христіанство указало на вѣру, какъ основу истинной жизни, явилась нужда установить отношеніе между христіанскимъ понятіемъ вѣры и философскимъ понятіемъ знанія. Съ тѣхъ поръ, какъ церковные писатели, начиная съ Климента, ввели этотъ вопросъ въ область богословско-философскаго изслѣдованія, онъ уже не переставалъ привлекать къ себѣ вниманіе какъ философовъ, такъ и богосло-

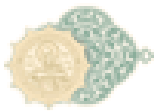
¹⁾ Эта мысль нашла превосходное художественное воплощеніе въ картинѣ знаменитаго нѣмецкаго художника *В. Клим* († 1901 г.) „Кентавр у сельскаго кузнецка“



вовъ, равнобѣрно заинтересованныхъ въ рѣшеніи вопроса. Центральнымъ пунктомъ изслѣдованія служило выясненіе психологической природы и гносеологической цѣности вѣры и знанія: слѣдуетъ ли признать ихъ двумя различными и независимыми областями духовной жизни или же—наоборотъ—сходными по существу сторонами или моментами одного и того же познавательнаго процесса? Это—вопросъ *de fide, qua creditur* (= о томъ, *чьимъ* мы вѣримъ), по выраженію средне-вѣковыхъ богослововъ. Такъ какъ его рѣшеніе находится въ логической связи съ рѣшеніемъ болѣе общаго вопроса о составѣ и границахъ познанія, то—въ зависимости отъ колебаній и разногласій въ рѣшеніи этого послѣдняго—неизбѣжно происходили колебанія и разногласія въ пониманіи природы вѣры и ея отношенія къ знанію. Мыслители, одинаково признававшие существенное различіе между вѣрой и знаніемъ, расходились въ опредѣленіи взаимнаго отношенія между ними: одни вѣру ставили выше знанія, другіе—знаніе выше вѣры. Нѣтъ полнаго согласія и между такими изслѣдователями, которые считаютъ вѣру и знаніе сторонами или моментами одного и того же процесса: изъ нихъ одни знаніе включаютъ въ область вѣры, какъ одинъ изъ ея моментовъ, другіе—вѣру въ область знанія. Расходясь въ пониманіи природы вѣры и знанія, различно оцѣниваютъ ихъ не только жизненно-практическое, но и научно-теоретическое значеніе: опять-таки одни выше ставятъ вѣру, другіе—знаніе.—Въ непосредственной связи съ вопросомъ о томъ, *чьимъ* мы вѣримъ (*qua creditur*), стоитъ вопросъ о томъ, *во что* мы вѣримъ (*quae creditur*),—о вѣрѣ, какъ совокупности истинъ, воспринимаемыхъ вѣрою. Въ самомъ дѣлѣ, коль скоро выяснена сущность вѣры какъ съ психологической, такъ и гносеологической стороны, въ ея отношенія къ знанію, то естественнымъ развитіемъ мысли выдвигается вопросъ о томъ, какія положенія, входящія въ содержаніе нашего сознанія, слѣдуетъ отнести къ области

вѣры и какія—въ области знанія, равно и о томъ, въ какомъ отношеніи другъ къ другу находятся эти двѣ области. А такъ какъ специфическою областью вѣры признается обыкновенно религія или—какъ можно бы выразиться безъ помощи иностраннаго языка—богочестіе ¹⁾, специфическою

¹⁾ Слово „религія“—языческо-римскаго происхожденія. По однимъ (Цицеронъ), оно, происходя отъ глагола *re-lege* (пересматривать, тщательно обдумывать, перечитывать), обозначаетъ вновь тщательно обдуманный и какъ бы перечитанный способъ богопочитанія; такое толкованіе соотвѣствуетъ характеру римскаго государственнаго культа, предполагавшаго „буквальное знаніе множества формулъ и вообще точное знаніе обрядности, и, какъ условіе такого знанія, справки съ уставописанными и записанными въ богослужбныхъ книгахъ правилами, для возобновленія ихъ въ памяти“. По другому словопроизводству (Лактанцій), слово „*religiō*“, происходя отъ глагола *re-ligare* (связывать, соединять), обозначаетъ связь человека съ Богомъ, выражающуюся въ благочестіи. Проф. А. П. Садовъ (въ статьѣ: „Значеніе слова *religiō* у древнихъ римлянъ“, помѣщенной въ „Христ. Чтеніи“ за 1887 г.,—оттуда взяты и вышеприведенныя свѣдѣнія), находя опору для втораго словопроизводства „въ близкостяхъ и выводахъ латинской этимологіи“, считаетъ связанное съ нимъ понятіе религіи соответствующимъ внутреннему характеру народной вѣры древнихъ римлянъ: „римляне глубоко проникнуты были вѣрою въ существованіе могущественной божественной силы, властно дѣйствующей во всемъ мірѣ, во всѣхъ явленіяхъ мировой жизни и, въ частности, въ жизни человѣческой“, „если несомнѣнно, что элементъ разсудочности (предполагаемый въ составѣ религіи первымъ толкованіемъ слова) былъ присущъ римлянамъ даже и при выраженіи имъ своего религіознаго чувства, обнаруживаясь въ тщательномъ исполненіи обрядовъ и неапатически-точномъ произнесеніи молитвенныхъ формулъ, то столь же несомнѣнно, что этою разсудочностью въ дѣлахъ религіозныхъ элементъ чувства не отстранялся на второй планъ у массы римскаго народа, который, въ отличіе отъ официальныхъ блюстителей традиціонныхъ формъ культа, въ дѣлахъ религіи вообще часто руководился чувствомъ и на чувство обращалъ большое вниманіе“ (Хр. Чт. 1897, VI, стр. 836, 837). Замѣчательно, впрочемъ, что у русскихъ богослововъ (духовныхъ и свѣтскихъ) издавна замѣчается нерасположеніе къ термину „религія“, связанное съ привычкою иерархическаго словопроизводства и истолкованія этого слова, а равно стремленіе замѣнить его русскимъ терминомъ, болѣе соответствующимъ истинному существу религіи. Такъ, А. С. Хомяковъ находитъ въ словѣ „религія“ выраженіе латинской, чисто-разсудочной идеи религіи, „какъ обряда государственнаго, полезнаго, но вполнѣ условнаго,—обязательнаго для гражданъ, но не имѣющаго никакихъ внутреннихъ данныхъ для самобытнаго существованія, или правъ на безусловное вѣрованіе“ (Соч. Хомякова, т. IV, стр. 404). Очевидно,



же областью знанія признается философія, включая сюда на-

Хочякожь придерживался пидероновскаго истолкованія термина „религія“. Вло-слѣдствіи Вл. С. Соловьевъ относился отрицательно какъ къ этому термину, такъ и къ производному отъ него прилагательному „религіозный“, замѣняя, по воз-можности, первымъ словомъ „вѣра“, второе—прилагательными „духовный“ и „благочестивый“ (такъ, въ послѣднемъ изданіи сочиненія Вл. С. Соловьева „Религіозныя основы жизни“ первое слово замѣнено предикатомъ „духовности“). Не такъ давно намъ пришлось слышать отъ одного авторитетнаго богослова-историка сужденіе если не о полной непригодности этого слова, то о неумѣстности его употребленія для обозначенія не душевнаго настроенія (въ смыслѣ „благочестивый“, „набожный“), а лишь внѣшняго или даже внутренняго отношенія чего-либо къ области религіи; а въ 1893 г. на страницахъ журнала, пріютившаго нашъ скромный трудъ, была уже сдѣлана попытка ввести для обозначенія послѣдняго понятія терминъ „религіозный“: въ статьѣ „Христіанская церковь и римскій законъ въ теченіи двухъ первыхъ вѣковъ“ встрѣчаемъ такія выраженія: „религіозная полиція“, „религіозная политика“. Разъ допущено употребленіе этого слова, терминъ „религіозный“ можетъ остаться для обозначенія лишь соответствующаго субъективнаго настроенія, при чемъ оное можетъ съ успѣхомъ замѣняться словами „набожный“, „благочестивый“ (ἐὐσεβής) и „богочестивый“ (θεοσεβής). Въ виду отмѣченнаго отрицательнаго отношенія русскихъ богослововъ къ римско-католическому термину „религія“ не мѣшаетъ припоминать соотвѣтствующіе ему греческо-христіанскіе терминъ, это а) ὑπόθεσις, см. Дѣян. 26, 5 (въ церк.-слав. „вѣра“, а русск. переводъ „вѣроисповѣданіе“), Іак. 1, 26—27 (по церк.-слав. „вѣра“, по-русск. „благочестіе“, б) εὐσεβεία = благочестіе (Дѣян. 3, 12; 2 Петр. 1, 3, 1 Тим. 2, 2; 3, 16; 4, 7—8; 6, 3, 6, 11; 2 Тим. 3, 5; Тит. 1, 1), в) θεοσιδωλευσία — Дѣян. 25, 19 (по церк.-слав. „вѣра“, по-русск. „богопочитаніе“) Въ св.-отеческой (напр. у Климента Александр.) и церковно-богослужебной письменности начинаетъ часю употребляться на ряду и даже вмѣсто вышеуказанныхъ терминовъ г) θεοσεβεία съ соотвѣтствующимъ прилагат. θεοσεβής, будучи передаваемою по церк.-славянски словами „богочестіе“, „богочестивый“. И такъ какъ эти слова, во-первыхъ, имѣютъ свой опредѣленный оттѣнокъ сравнительно съ словами „благочестіе“, „благочестивый“ и, во-вторыхъ, вполне удобопріемлемы для слуха, свыскагося съ нашимъ церк.-богослужебнымъ языкомъ, то напрасно проф. Е. П. Ловягинъ не удержалъ ихъ въ сдѣланномъ имъ русскомъ переводѣ богослужебныхъ каноновъ (см. въ изд. Ловягина „Богослуж. каноны“ ирмосы 8-й пѣсни канона на Срѣтеніе и той же пѣсни второго канона на Преображеніе). Намъ кажется, эти слова не поуредили бы чистою русскою *богословскаго* языка.

уку въ тѣсномъ смыслѣ этого слова¹⁾: то поставленный выше вопросъ сводится обыкновенно къ вопросу объ отношеніи между откровеніемъ и разумомъ, религіей и философійю. Въ свою очередь этотъ вопросъ разнообразится въ зависимости отъ различныхъ историческихъ условій, выдвигающихъ его. Такъ, въ древне-греческой философійи шла рѣчь объ отношеніи философскаго міросозерцанія къ традиціонному—миѳологическому; іудео-александрійская философійя (особенно въ лицѣ Филона) работала надъ соглашеніемъ вѣтхозавѣтнаго откровенія съ языческой философійю; та же задача перешла и къ христіанскимъ богословамъ: церковные писатели свято-отеческаго періода ставили своею задачею выясненіе отношенія между христіанствомъ и языческой философійю, а средне-вѣковые мыслители, считая—вслѣдъ за Аристотелемъ,—доказательство основною формою научнаго мышленія, пытались разрѣшить вопросъ—въ какой мѣрѣ приложима эта форма въ области богословія; въ новое время, съ развитіемъ естествознанія, появляется цѣлый рядъ работъ (особенно среди католическихъ богослововъ), посвященныхъ соглашенію результатовъ современнаго естествознанія съ данными христіанскаго откровенія.

Таковъ составъ проблемы объ отношеніи вѣры къ знанію, насколько онъ выяснился въ теченіе ея многовѣковой разработки; болѣе точная и опредѣленная постановка проблемы можетъ быть лишь результатомъ обозрѣнія основныхъ направленій въ ея разрѣшеніи, что и составляетъ задачу предлагаемаго очерка.

2. Поставленная задача можетъ быть разрѣшена двоякимъ путемъ (методомъ): основныя направленія въ рѣшеніи

¹⁾ Вслѣдъ за проф. П. П. Липинскимъ („Пособіе къ изученію основн. вопросовъ ф-фи“. Харьк. 1892, стр. 200) мы не противопоставляемъ философію наукъ, а рассматриваемъ ее, какъ „универсальную форму научнаго знанія, столь же необходимую, какъ необходима и специальная форма науки“ (математика).

вопроса объ отношеніи между верой и знаніемъ можно обозрѣвать какъ въ *систе математическо иъ*, такъ и въ *историческо иъ* порядкѣ. Безъ сомнѣнія, первый способъ разсмотрѣнія имѣеть свои преимущества: не говоря уже о томъ, что самымъ характеромъ своимъ онъ исключаетъ возможность повторенія, неизбѣжныхъ при историческомъ изложеніи, онъ, какъ и всякая логически-правильная классификація, обезпечиваетъ за обозрѣніемъ полную въ указаніи основныхъ направленій въ рѣшеніи вопроса не только фактически существующихъ, но и логически предполагаемыхъ, лучше всего помогаетъ уясненію внутреннихъ (логическихъ) отношеній между направленіями, намѣченными классификаціею, равно какъ опредѣленію ихъ удѣльнаго вѣса. Но систематизація направленій въ рѣшеніи данной проблемы предполагаетъ ея точную и опредѣленную формулировку, которая заключала бы въ себѣ логическое основаніе для ихъ классификаціи. Вотъ тутъ-то и приходится на помощь историческое изученіе проблемы: расширяя умственный кругозоръ изслѣдователя, оно надежнѣе всего ограждаетъ проблему отъ привнесена въ ея формулировку субъективныхъ элементовъ, то слишкомъ ее суживающихъ, а то безъ нужды расширяющихъ. Въсѣтъ съ тѣмъ оно показываетъ, какія стороны проблемы—въ силу историческихъ условій—разсмотрѣны съ большею полнотою, какія—съ меньшею, и чрезъ то самое, предохраняя новыхъ изслѣдователей отъ безплодныхъ поисковъ за Америкон, давнымъ-давно открытою Колумбомъ, указываетъ для ихъ силъ точку приложенія. Нерѣдко при этомъ историческое изслѣдованіе выдвигаетъ такія стороны вопроса, которыя ускользаютъ отъ самаго тщательнаго логическаго анализа. Давая отчетъ въ прошедшемъ, исторія такимъ образомъ ставитъ задачи для будущаго. Къ этому нужно прибавить, что только при историческомъ изученіи данная проблема является предъ нами не только во всѣхъ подробностяхъ своего логическаго состава, но и со всею полнотою ея жизненнаго значенія: историкъ не

измышляеть проблемъ,—онъ слѣдитъ за развитіемъ тѣхъ изъ нихъ, которыя сами даютъ о себѣ знать при изученіи культурной жизни человѣчества. Проблема объ отношеніи вѣры къ знанію уже не первое тысячелѣтіе волнуетъ мысль и чувство лучшихъ представителей человеческого рода; въ этомъ—самый надежный показатель ея жизненнаго значенія. Однако было бы ошибкой думать, что историческое изученіе вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію, подготавливая почву для положительнаго рѣшенія вопроса, само по себѣ не имѣетъ научнаго и жизненнаго значенія: если исторія философіи есть не только исторія главныхъ направленій въ рѣшеніи основныхъ философскихъ вопросовъ, не только исторія идей, но и исторія человеческой души, страстно стремящейся къ истинѣ¹⁾ и напряженно работающей надъ ея достиженіемъ; то исторія вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію представляетъ одну изъ самыхъ важныхъ и интересныхъ и поучительныхъ страницъ этой исторіи, написанную трудами выдающихся мыслителей въ области какъ философіи, такъ и богословія²⁾. Вотъ почему

¹⁾ Платонъ, бл. Августинъ, Джордано Бруно и многе другіе мыслители съ замѣчательнымъ одушевленіемъ изображаютъ ту страстную любовь къ истинѣ, которая наполняетъ душу истиннаго философа

²⁾ Въ теченіе минувшаго вѣка, особенно плодотворнаго въ разработкѣ исторіи философіи, можно сказать, создавшаго эту науку, обозначились два противоположныя направленія во взглядѣ на характеръ историческаго развитія мысли, а слѣдъ и на значеніе историко философскихъ изслѣдованій. Первое направленіе—рационалистическое—связано съ именемъ *Линна* (1770—1831). Подобно Гераклиту, Линней утверждаетъ, что ничто не пребываетъ,—все находится въ процессѣ образованія (*nichts ist, alles wird*); мировой процессъ состоитъ въ постепенной реализаціи абсолютнаго разума (абсолютной идеи), какъ системы категорій, значить, формы мышленія (категоріи) и формы бытія—тождественны (отсюда логика=мегафизикъ). Высшею, завершительною формою реализаціи абсолютнаго разума является философія, дающая отчетъ въ законахъ какъ мышленія, такъ и бытія, составившихъ содержаніе абсолютной идеи (абсолютнаго разума), слѣдъ, въ философіи абсолютная идея или разумъ приходитъ къ самосознанію. Если философія, какъ и всѣ другія формы бытія,—процессъ, выражающій самосознаніе абсолютнаго, то исторія философіи есть воспроизведеніе или—лучше—переживаніе этого процесса исторія философіи—это исторія самосознанія абсо-

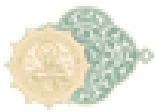
мы останавливаемся на историческомъ способѣ обозрѣнія предмета, подлежащаго нашему разсмотрѣнію: предлагаемый трудъ представляетъ собою обозрѣніе главныхъ моментовъ въ исторіи вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію.

3. Въ виду поставленной задачи мы должны теперь же обозначить *хронологическіе предѣлы изслѣдованія*, и такъ какъ проблема объ отношеніи вѣры къ знанію продолжаетъ

лютаго разума или—какъ выражается Гегель въ своихъ „Лекціяхъ по исторіи философіи“—„храмъ разума, пришедшаго къ самосознанію“ (Hegel's Werke, B. XIII, Berl. 1833, St 49). Вотъ почему въ исторіи философіи различныя точки зрѣнія выступаютъ въ той же послѣдовательности, какъ категоріи разума въ логикѣ: „послѣдовательность философскихъ системъ въ исторіи—та же самая, что логическая послѣдовательность понятій въ идеѣ“ (ibid., St 43),—система философіи совпадаетъ съ исторіей философіи, чѣмъ и опредѣляется высокое научное значеніе, признаваемое Гегелемъ за послѣдней: „изученіе исторіи философіи есть изученіе самой философіи“ (ibid.) Примѣняя это положеніе къ вопросу объ отношеніи вѣры къ знанію, мы можемъ сказать, что, съ гегелевской точки зрѣнія, историческое изученіе вопроса равносильно его систематическому обследованію, потому что стадіи историческаго развитія проблемы, связанныя между собою внутреннею логическою связью, соответствуютъ моментамъ ея логическаго состава и вполнѣ ихъ исчерпываютъ; въ историческомъ изслѣдованіи проблемы намъ дается или—лучше—нами приобретається ея положительное рѣшеніе—Блакъ ни плодотворна оказалась гегелевская точка зрѣнія на исторію философіи для развитія этой науки (чего краснорѣчивымъ подтвержденіемъ служить тотъ фактъ, что такіе выдающіеся исторіки философіи, какъ Неллеръ, Куно Фишеръ, Йог. Эд. Эррманъ, вышли изъ школы Гегеля), однако въ объемъ она должна быть признана односторонней и недостаточно обоснованной: она покоится на томъ предположеніи, что мировой процессъ есть реализація абсолютнаго разума; а такъ какъ это предположеніе, взятое во всей полнотѣ своего значенія—безъ всякихъ ограниченій, подлежащихъ спору, то не можетъ быть принято во всей полнотѣ и опирающийся на него взглядъ Гегеля на исторію философіи,—гдѣмъ болѣе, что онъ противорѣчитъ историческимъ фактамъ (см. объ этомъ, напр., во введеніи къ монументальному труду Целлера „Die Philosophie der Griechen“). Исторія философіи дѣйствительно есть исторія самосознанія, но только не безусловнаго, божественнаго, а условнаго, человѣческаго, и такъ какъ въ развитіи сознанія законы мышленія дѣйствуютъ въ качествѣ лишь одного изъ факторовъ, осложненнаго воздействием на развитіе мысли со стороны чувства и воли, то нельзя развитіе философской мысли извлекать изъ однихъ логическихъ законовъ. Если оно и представляетъ собою движеніе впередъ (съ тѣмъ въ-таки можно согласиться), то далеко не всегда прямолинейное. А отсюда слѣдуетъ, что историческому из-

быть предметом богословско-философского обсуждения и в наши дни (достаточно напомнить посвященные этому вопросу труды немецких богословов Ричля и Линсиуса с их последователями, а также тот факт, что трактаты об отношении веры к знанию обыкновенно вводятся в курсы логики, — напр., у Вундта, — и т. наз. „введения в философию“, — напр., у Паульсена); то вопрос сводится к опре-

учению философской проблемы нельзя усложить в полной мере того значения, какое усложить ему Гегель — По односторонности гегелевской точки зрения еще не дает права сопоставляться с противоположным — эмпиристическим — взглядом на развитие мысли, получившим в последнее время ясное и прямолинейное выражение в трудах Эри. Маха, проф. истории и теории индуктивных наук в Висском университете (Недавно появились в русском переводе — под ред. ученика Маха Ш. К. Эшельмейера — Научно-популярные очерки висского профессора в 2-х выпусках; в первом выпуске собраны этюды по теории познания; в дальнейшем изложении — ссылки на это издание). Мах строит собственно теорию развития научного мышления вообще, но выработанный им схема развития приложима и к развитию философской мысли (опыты такого приложения есть и у самого Маха — стр. 96—97, 134, 138). Представляя по своим (несомненно-своим) воззрениям полную противоположность Гегелю, Мах ближе всего стоит из старых философов — к Юму, из новых — к Авенариусу († 1896 г.). Оригинальнейшими чертами Маховой теории познания — сравнительно с учением Юма — служат применение к этой области биологического закона эволюции (в смысле Ларвенна) и экономическое закона сбережения труда: это — крайний эмпиризм (позитивизм) формации Гегеля — до Гегеля — мы в своем сознании воспроизводим или даже переживаем процесс развития абсолютной идеи и таким образом проникаем в самую сущность бытия, то — по Маху — самый вопрос о соответствии между познанием и сущностью бытия, или вещей в себе, не имеет смысла, потому что „чуждое себе“ понятие о вещи в себе лишено реального значения (стр. 119): в процессе нашего познания мы имеем дело лишь с фактами (ощущениями и представлениями), составляющими в своей совокупности все содержание нашего опыта (так и по Юму оно складывается из впечатлений и идей). Задача познания состоит в таком приспособлении представлений к фактам (= одних элементов сознания к другим), которое бы давало нам возможность сравнительно легко и свободно ориентироваться среди последних — в интересах самосохранения (это приложимо как к животному, так и к научному мышлению: „биологическая задача науки заключается в том, чтобы дать человеческому индивидууму, надблещенному всеми чувствами, возможно полную ориентировку, — другой научный идеал и недостижимый и лишенный всякого смысла“ — стр. 148, ср. стр. 123, 135). Такая задача осуществляется чрез составление



дѣленію *исходнаго* пункта изслѣдованія (*termini a quo*). Въ первомъ параграфѣ введенія уже было указано на то, что вопросъ объ отношеніи вѣры къ знанію имѣетъ свой корень не въ случайныхъ условіяхъ, опредѣляющихъ развитіе человеческого духа, а въ самой его организаціи, почему онъ и возникаетъ тогда, когда духъ приходитъ къ само-сознанію. Если теперь принять во вниманіе, что самоознаніе

сужденій, понятій, научныхъ теорій и философскихъ системъ, въ которыхъ мы находимъ не проникновеніе въ сущность вещей, даже не объясненіе фактовъ, а лишь болѣе или менѣе скагое ихъ *описаніе*: въ описаніи—сущность познанія не только обыденнаго, но и научнаго (съ особенною настойчивостью эта мысль раскрывается въ эрудѣ „Причинность и объясненіе“, представляющемъ отрывокъ изъ капитальнаго сочиненія Маха „Wahrheitslehre“). Научное познаніе отличается отъ ненаучнаго лишь болѣею снателью своихъ описаній и лучшей ихъ приспособленностью къ фактамъ опыта,—такими чертами, которыя, давая возможность обозрѣть извѣстную область фактовъ съ наименьшею затратой умственныхъ силъ, обезпечиваюгъ за философскими системами и научными теоріями практическое значеніе. Однако это значеніе не можетъ быть вѣковѣчнымъ: съ теченіемъ времени открываются новые факты, не подходящіе подъ старыя теоріи; тогда на сѣбну старыхъ теорій, отходящихъ теперь въ область исторіи, создаются новыя теоріи, которыя находятся въ обращеніи до тѣхъ поръ, пока въ свою очередь не устарѣюгъ, и т. д. Старыя теоріи—это своего рода ископаемыя, давно отжившія свой вѣкъ, и если ихъ историческое изученіе имѣетъ какое-либо значеніе, то лишь для построенія теорій развитія научнаго мышленія. То же самое приложимо, даже въ большей степени, къ философскимъ системамъ. Не говоря уже объ іонійскихъ мыслителяхъ, ученіе которыхъ носигъ существенныя черты народнаго мышленія (стр. 88),—дальнѣйшія философскія системы также не могутъ притязать на вѣковѣчное значеніе: „вслѣдствіе неудовлетворительности строительнаго материала“ онѣ отживаютъ свой вѣкъ скорѣе, чѣмъ научныя теоріи въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, и если имъ можно усвоить какое-либо значеніе съ современной точкой зрѣнія, то только въ томъ смыслѣ, что въ нихъ нерѣдко заключаются „источники идей, которыя и сегодня еще осмѣщаютъ путь спеціальному изслѣдованію“ (стр. 97). Но такое значеніе—на ряду съ философскими системами принадлежитъ магіи, алхиміи, астрологіи... Поэтому „исторія философіи въ большенствѣ случаевъ является исторіей заблужденій“ (тамъ же).—Конечно, это было бы такъ, если бы ни въ организаціи нашего ума, ни въ развитіи нашего познанія не было ничего устойчиваго и неизмѣннаго. Однако самъ Махъ находигъ, что „все наши старанія вызвать отраженіе міра въ мысляхъ оставались бы тщетными, если бы въ пестрой сѣтѣ явленій не удавалось находигъ нѣчто постоянное“ (стр. 37). Дѣйствительно, если бы ни въ насъ, ни внѣ насъ не было ничего

человѣческаго духа полнѣе всего выражается въ философіи, то для насъ станетъ яснымъ, что съ возникновеніемъ философіи рано или поздно долженъ возникнуть и вопросъ объ отношеніи вѣры къ знанію, какъ одинъ изъ существенно важныхъ философскихъ вопросовъ. Въ силу этихъ соображеній мы въ правѣ ожидать постановки и изслѣдованія интересующаго насъ вопроса по крайней мѣрѣ въ древне-греческой философіи, если признать, что на Востокъ не было философіи въ строгомъ смыслѣ этого слова ¹⁾. Однако *Юг. Эд. Эрдианъ* (известный историкъ философіи) въ своемъ ран-

устойчиваго, тогда не было бы возможно ни познаніе, ни взаимное пониманіе другъ друга. Значитъ, мы должны предположить нѣчто устойчивое какъ въ организаціи нашего ума, такъ и въ объектѣ нашего познанія, а отсюда слѣдуетъ, что каждою послѣдующею ступенью въ исторіи мысли не упраздняется окончательно значеніе предыдущихъ. Особенно это нужно сказать объ исторіи философіи, которая основывается не столько на внѣшнемъ наблюденіи, сколько на самосознаніи. Если о специальныхъ наукахъ, прогрессъ которыхъ основывается на расширеніи опыта, можно еще сказать, что ихъ исторія является обобщеніемъ отжившихъ теорій и воззрѣній, то едва ли это применимо къ философіи, прогрессъ которой главнымъ образомъ зависитъ отъ степени проясненія въ глубину нашего самосознанія, въ своихъ основныхъ чертахъ остающагося неизмѣннымъ. Вотъ почему изученіе исторіи философіи (а равно исторіи отдельныхъ философскихъ понятій, проблемъ и направленій) имѣетъ—вопреки Маху—не историческое только значеніе—въ смыслѣ ознакомленія съ отжившими точками зрѣнія, но и руководящее въ установленіи правильнаго рѣшенія известной проблемы. Исторія философіи не только предохраняетъ отъ ошибокъ, но и вводитъ въ область истины, хотя, конечно, и не даетъ полнаго обладанія ею. Для этого нужна личная самостоятельность. Такъ и историческое изученіе вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію не только раскрываетъ предъ нами любопытную страницу изъ исторіи челоуѣческой души, но вмѣстѣ исполненную високаго драматизма, но и вводитъ насъ въ положительное рѣшеніе вопроса.

¹⁾ „Такъ называемой философіи восточныхъ народовъ недостаетъ тенденціи къ строгому веденію доказательства, а стало быть—и научнаго характера. Если у нихъ и можно найти кое-какіе философскіе элементы, то они столь тѣсно соединены (связаны) съ релігійными соображеніями, что ихъ обособленіе изложено едва ли возможно“ (Ueberweg „Grundriss der Gesch. d. Philosophie. I Th.: das Altertum. Auf. 7. Berl. 1886, St 19) Но если у восточныхъ народовъ философіи не обособилась отъ релігии, то у нихъ и не могло возникнуть вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію, релігии къ философіи.

немъ трудъ, посвященномъ вопросу объ отношеніи вѣры къ знанію, смотритъ на дѣло иначе. „Въ древности, — говорить онъ, — когда не было понятія о вѣрѣ въ современномъ смыслѣ, не было и вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію, религіи къ наукѣ. Да и въ первомъ періодѣ христіанской эпохи онъ по меньшей мѣрѣ отъбсняется на задній планъ другими задачами мышленія. Въ періодъ схоластики онъ выдвигается впередъ, и все — съ ббльшею силой, пока — наконецъ — въ ту эпоху, которую въ такой же степени можно назвать возрожденіемъ религіозной жизни, какъ и науки, исполнѣ и окончательнo не становится на первомъ планѣ. Вѣрный взглядъ на исторію новой *философіи* показываетъ, какъ сильно ея представители трудились надъ разрѣшеніемъ этой проблемы. — А если мы перенесемъ свой взоръ въ область *богословія*, то окажется, что и въ этой области нашъ вопросъ разсматривается на разные лады“¹⁾. Какъ ни высокъ авторитетъ Эрדмана въ области исторіи философіи, однако сдѣланная имъ историческая справка нуждается въ пѣкоторой поправкѣ. То правда, что въ древности не было понятія о вѣрѣ въ *современномъ* смыслѣ этого слова, но чтобы тамъ совершенно отсутствовало это понятіе, — этого нельзя утверждать: у Платона (см., напр., „Государство“ VII, 534 А) мы встрѣчаемся съ понятіемъ о вѣрѣ. Но еще важнѣе то обстоятельство, что въ древнегреческой философіи было выработано такое понятіе о знаніи, которое не осталось безъ вліянія на уясненіе вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію въ святоотеческой и средневѣковой философіи. Что же касается собственно вопроса объ отношеніи между религіей и философіей, то онъ былъ предметомъ обсужденія едва ли не на всемъ протяженіи греческой философіи, при чемъ различныя направленія въ его рѣшеніи не остались безъ вліянія на дальнѣйшее изслѣдованіе вопроса.

1) Erdmanns „Vorlesungen über Glauben und Wissen“. Berlin, 1837. St. 1—2.

Для иллюстраціи этой мысли достаточно сослаться на тотъ историческій фактъ, что стоическій методъ аллегорическаго толкованія традиціонныхъ религіиныхъ сказаній—черезъ посредство Филона—оказалъ вліяніе на такихъ видныхъ представителей („столповъ“) александрійской богословской школы, какъ Климентъ и Оригенъ. Не лишено значенія и то обстоятельство, что между древней и новой философіей замѣчается нѣкоторый параллелизмъ въ рѣшеніи основныхъ философскихъ вопросовъ (отмѣченный—впрочемъ, не безъ натяжекъ и преувеличеній—Рейхлингомъ Мельдегомъ, въ соч. „Der Parallelismus der alten und neuen Philosophie“ и проф. М. А. Остроумовымъ въ соч. „Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію“), въ частности—въ рѣшеніи вопроса объ отношеніи между религіей и философіей. Въ виду приведенныхъ соображеній едва ли можно начинать исторію вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію, минуя древнюю философію, съ свято-отеческой эпохи¹⁾: это значило бы выбрасывать изъ исторіи вопроса цѣлый (при томъ—начальный) періодъ, а свято-отеческія воззрѣнія по нашему вопросу отрывать отъ ихъ исторической почвы, потому что никто не станетъ отрицать, что въ числѣ историческихъ факторовъ, опредѣляющихъ происхожденіе и характеръ этихъ воззрѣній, не последнее мѣсто занимаетъ и древняя философія.—Едва ли—далѣе—можно согласиться и съ тѣмъ положеніемъ Эрдмана, что въ святоотеческую эпоху вопросъ объ отношеніи вѣры къ знанію стоялъ на заднемъ планѣ; по крайней мѣрѣ, то несомнѣнно, что въ твореніяхъ древне-христіанскихъ аполо-

¹⁾ Пзвѣстный *Нинис*, во время своей профессорской дѣятельности въ Базелѣ (1869—1879 г.г.) много работавшій надъ изученіемъ греческой философіи въ ея первоисточникахъ, отмѣчаетъ наличность въ ней проблемы объ отношеніи вѣры къ знанію: „Старая богословская проблема о вѣрѣ и знаніи или—якобы—объ истинѣ и разумѣ—это все та же старая моральная проблема, которая впервые выступила въ лицѣ Сократа и задолго до христіанства уже производила расколъ въ умахъ“ (Nietzsche's Werke, B. VII, Lpz 1899, St. 121).

готовъ онъ занимаетъ видное, у Климента Александрійскаго даже центральное, мѣсто; а въ эпоху вселенскихъ соборовъ разногласія въ области догматическихъ вопросовъ въ значительной степени зависѣли отъ различія во взглядахъ христіанскихъ богослововъ на отношеніе между вѣрой и знаніемъ¹⁾. Вопросъ объ отношеніи вѣры къ знанію относится къ числу коренныхъ вопросовъ человеческого духа, а потому естественно, что онъ красной нитью проходитъ черезъ всю исторію философіи, начиная отъ ея колыбели въ древней Греціи вплоть до нашихъ дней: „не самый вопросъ, но только формы вопроса измѣняются сообразно со вновь нарождающимися условіями и потребностями времени“²⁾.

4. Если такимъ образомъ проблема объ отношеніи вѣры къ знанію проходитъ черезъ всю исторію философіи, то—сообразно съ дѣленіемъ этой послѣдней на три періода (а) греко-римская философія, б) свято-отеческая и средне-вѣковая философія и в) философія новаго времени)³⁾—можно различать три періода и въ историческомъ развитіи нашей проблемы. Определеннѣе отличительныя черты всѣхъ этихъ періодовъ выступаютъ, конечно, въ дальнѣйшемъ изложеніи, а пока замѣтимъ, что въ греко-римской философіи напгь

¹⁾ Объ этомъ—въ III и V главахъ сочиненія проф. А. И. Лебедева „Вселенские соборы IV и V в.“ М. 1879 г. Есть и позднѣе изданіе (въ собраніи сочиненій проф. Лебедева).

²⁾ „Идеализмъ и реализмъ“ И. И. Глинкина, Харьковъ 1888, стр. 979. Ср. нашу статью объ „отношеніи исторіи философіи къ задачамъ богословской науки“, помѣщенную во 2 № журнала „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г.

³⁾ Эрдманъ („Grundriss d. Gesch. d. Philosophie“, В I. Aufl. 3, St. 8): „Какъ всемирная исторія проявленіемъ христіанства и церковною реформацией раздѣляется на три періода, такъ точно въ исторіи философіи философскія системы, возникши помимо какого бы то ни было вліянія христіанскихъ идей, а равно такія, которыя развивались подъ вліяніемъ идей, пробужденныхъ реформацией,—отличаются отъ системъ, занимающихъ мѣсто между ними и другими. Отсюда—три главныхъ періода въ исторіи философіи: древность, средневѣковье и новое время“. То же дѣленіе принято и въ „Очеркѣ исторіи философіи“ Цибера.



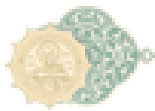
вопросъ рѣшался „помимо какого бы то ни было вліянія христіанскихъ идей“. Здѣсь было выработано понятіе о *знаніи*; большинство мыслителей считало основой знанія не только чувственное, но и умственное *созерцаніе*; многіе придавали большое значеніе *преданію*, какъ выраженію *откровенія*, которое съ своей субъективной стороны мыслилось, какъ умственное созерцаніе, пытались даже опредѣлить объемъ древняго преданія и поддержать его авторитетъ не только въ глазахъ народа, но и въ сознаніи образованнаго общества. Но такъ какъ древнее преданіе издавна раздробилось въ разнообразныхъ мѣстныхъ культурахъ и въ причудливыхъ поэтическихъ сказаніяхъ, то эта задача оказалась невыполнимой,—тѣмъ болѣе, что конецъ указанныхъ попытокъ (въ школахъ новоипагоровской и новоплатоновской) совпалъ съ побѣдоноснымъ вступленіемъ въ міръ новаго пачала мысли и жизни: разумѣемъ *христіанство*¹⁾. Если въ до-христіанской гносеологіи основнымъ понятіемъ служить понятіе знанія, то христіанство на первый шагъ выдвигаетъ *вѣру*, а такъ какъ оно вмѣстѣ съ тѣмъ въ принципѣ не отрицаетъ знанія, которое ко времени вступленія христіанства стало могучей культурной силой, то самъ собою возникалъ вопросъ объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ, религіей и философией, который и является однимъ изъ кардинальныхъ вопросовъ какъ свято-отеческой, такъ и средне-вѣковой философіи. Та и другая въ рѣшеніи этого вопроса стараются держаться на гвердой почвѣ христіанскаго *преданія*, имѣющаго свой источникъ въ божественномъ *откровеніи*, вслѣдствіе чего у нихъ вѣрѣ, откровенію, богочестію и богословію придается главное значеніе, а знанію, разуму, философій, наукъ—второ-

¹⁾ Посредствующее мѣсто между греко-римской (языческой) и христіанской философией занимаетъ философія іудео-александрійская; такъ какъ въ рѣшеніи вопроса объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ, богочестіемъ и философией она считается держаться на почвѣ положительнаго откровенія, то мы отводимъ ей мѣсто во второй главѣ предлагаемаго очерка.

степенное. Тамъ и здѣсь христіанство признается основнымъ началомъ жизни—личной и общественной—во всѣхъ ея проявленіяхъ, выражается ли она въ попыткахъ философской мысли уяснить основныя начала бытія или въ работѣ надъ организаціей общественныхъ отношеній. Въ твердомъ провозглашеніи этой истины—великое и непреходящее значеніе не только свято-отеческой, но и средневѣковой философіи. Однако при сходствѣ между ними въ твердомъ признаніи руководящаго значенія за преданіемъ и въ высокой оцѣнкѣ вѣры, какъ принципа мысли и жизни, не слѣдуетъ забывать и объ отличительныхъ особенностяхъ средне-вѣковой философіи сравнительно со свято-отеческой,—особенно, если взять для сравненія *основныя* теченія той и другой: *греко-восточное* богословіе свято-отеческаго періода и *разсудочно-діалектическое*, болѣе извѣстное подъ именемъ схоластическаго, направленіе средне-вѣковой философіи. Такое различіе находится въ зависимости отъ общихъ культурно-историческихъ особенностей греко-восточнаго міра сравнительно съ романо-германскимъ, въ частности—отъ большей близости перваго къ первоисточникамъ не только христіанскаго вѣроученія, но и греческой философіи. Если знаменитые греческіе богословы свято-отеческаго періода при научной обработкѣ христіанскаго вѣроученія съ наибольшою любовью обращались въ философіи *Платона*, отводившаго въ процессъ познанія первостепенное значеніе *сверхчувственному созерцанію*, то выдающіеся представители средне-вѣковой схоластики въ выполненіи той же работы руководились односторонне понятымъ *аристотелевскимъ* понятіемъ о научномъ знаніи, какъ знаніи *доказанномъ*, при чемъ основною формою доказательства признавался *силлогизмъ*; восточные богословы органомъ истиннаго знанія считали *разумъ* (*νοῦς*), какъ способность уметвеннаго *созерцанія*, западные выдвигали значеніе *разсудка* (*ratio*), какъ способности *дискурсивнаго мысленія*; восточные богословы больше значенія

придавали *построению* системы христианского вѣроученія не столько стройной со стороны вѣдшаго расположенія, сколько цельной и связной по своему внутреннему содержанию, западные богословы ставили своею главною задачею—*доказать* основныя положенія христианскаго вѣроученія; отсюда въ теоріи богопознанія восточные богословы отводили главное мѣсто разсмотрѣнію способовъ *богопознанія* и указанію нравственно-психологическихъ условій его достиженія, тогда какъ западные и здѣсь больше всего трудились надъ изобрѣтеніемъ способовъ *доказательства* бытія Божія¹⁾. Нельзя не отмѣтить и того обстоятельства, что самая мысль о главенствѣ вѣры надъ знаніемъ въ основномъ греко-восточномъ теченіи свято-отеческаго богословія не получила того односторонне-рѣзкаго выраженія, какое она нашла впоследствии— въ средніе вѣка, когда римско-католическая церковь сосредоточила въ своихъ могучихъ въ то время рукахъ власное управленіе всѣми сторонами духовной жизни западно-европейскаго міра, порою и на Востокъ простирая свои властолюбивыя замыслы. Тогда-то, въ пору наивысшаго могущества папской власти, и мысль о подчиненіи знанія вѣрѣ, философіи богословію получила свое крайнее выраженіе въ известномъ положеніи „ангельскаго доктора“ (doctor angelicus) доминиканскаго ордена, знаменитаго Томы Аквината: „философія— служанка богословія“. Однако эта крайность не за-

¹⁾ На различіи между свято-отеческимъ (греко-восточнымъ) богословіемъ и схоластическою философіей съ особенною силою настаиваетъ— вслѣдъ за первыми славянофилами— ихъ истолкователь проф. Вл. З. Завитневичъ въ своемъ трудѣ объ А. С. Хомяковѣ (см. гл. VI, стр. 895, 898—999). Впоследствии мы подробнѣе остановимся на представленной имъ характеристикѣ греческаго гени, „уяснившато христианское учене не для себя только, но и для насъ (русскихъ), для всего человечества, для всѣхъ будущихъ вѣковъ“ (слова Хомякова), и— „римскаго рационализма“, давшато „первыя всходы“ на германской почвѣ въ средне-вѣковой схоластикѣ. насколько эта характеристика стоитъ въ связи съ отношеніемъ греческаго богословія и схоластической философіи къ рѣшенію вопроса о вѣрѣ и знаніи.



медила вызвать протестъ со стороны богослововъ-францисканцевъ (главнымъ образомъ англійскаго происхожденія), пытавшихся провести пограничную черту между вѣрой и знаніемъ, богословіемъ и философіей (таковы, напр., Дунсъ Скоттъ и Рожаръ Бэконъ). Мало-по-малу протестъ этотъ росъ въ своей силѣ, пока наконецъ на развалинахъ средне-вѣкового міросозерцанія не окрыло новое міросозерцаніе, провозгласившее своимъ лозунгомъ свободу мысли отъ ограниченій, налагаемыхъ вышнимъ авторитетомъ. Отнюдь не отрицая самаго серьезнаго значенія за вопросомъ объ отношеніи вѣры къ знанію, новая философія, достигшая своего раздвѣга въ протестантскихъ странахъ, пошла въ сторону отъ основнаго русла средне-вѣковой философіи: если средне-вѣковые мыслители пытались *подчинить* знаніе—вѣрѣ, разумъ—огкровенію, философію—богословію, то новая философія—въ лицѣ наиболее видныхъ своихъ представителей—ставитъ своею задачею *разграниченіе* этихъ двухъ областей духовной жизни: „раздѣленіе знанія отъ вѣры признается необходимымъ для обезпеченія свободы и самостоятельности изслѣдованія, въ которомъ новая философія видитъ существенный признакъ знанія“¹⁾. Если средне-вѣковая философія старалась держаться, хотя не всегда успѣшно, на почвѣ *преданія*, то новая философія, провозгласившая *автономное значеніе личнаго разума*, готова порвать всякую связь съ преданіемъ какъ въ области богословія, такъ и въ области философіи. Не даромъ три выдающіеся мыслителя, стоящіе на порогѣ новой философіи,—Джордано Бруно, Францискъ Бэконъ, Декартъ—въ одинъ голосъ, хотя и независимо другъ отъ друга, заявляютъ, что мы, люди новаго времени, древнѣе древнихъ, потому что знаемъ больше ихъ, а потому намъ нѣтъ нужды считаться съ древними авторитетами; не даромъ Декартъ, отецъ

¹⁾ „Пособіе въ изуч. вопр. филос.“ П. И. Липницкаго. стр 23.

новой философии и „дѣлъ революцій“, говаривать: „я не хочу даже знать, жили ли до меня люди“.—Въ то время, какъ въ Германіи и вообще въ протестантскихъ странахъ растетъ движеніе, направленное къ раздѣленію вѣры и знанія, богословія и философіи¹⁾, римско-католическіе богословы по призыву своего главы возвращаются къ своему старинному авторитету въ области богословско-философской мысли: въ 1879 году папа Левъ XIII, выступавшій въ своихъ дѣйствіяхъ съ „оливковою вѣтвью мира“, какъ „великій миротворецъ“, какъ „другъ цивилизаціи и прогресса“, и въ то же время какъ ревностный хранитель традицій католической церкви, стремящійся примирить вѣру и разумъ, авторитетъ и свободу, власть и подчиненіе²⁾, издалъ энциклику, въ которой призываетъ современное общество, „недугующее различными болѣзнями и уклоненіями мысли“, возвратиться къ испытанному авторитету римско-католической церкви — Оумъ Авынату. Авторитетный призывъ римскаго первосвященника породилъ въ римско-католическомъ мѣрѣ обширное богословско-философское движеніе, не только вызвавшее къ жизни цѣлый рядъ богословско-философскихъ монографій въ томистическомъ духѣ, но и создавшее для проведенія своихъ идей нѣсколько періодическихъ органовъ.— Не лишено своеобразія то положеніе, которое занимаетъ нашъ вопросъ въ *русской* богословско-философской литературѣ. Хотя первые опыты его постановки и рѣшенія у насъ, на Руси, восходятъ еще къ 18-му вѣку, когда вопросъ объ отношеніи вѣры къ знанію разсматривался какъ свѣтскими писателями (напр., Ломоносовымъ), такъ и духовными (особенно выдающимися пастырями-проповѣдниками екатерининскаго времени), но строго-научный характеръ его разработка полу-

¹⁾ Яркимъ выраженіемъ такого направленія въ рѣшеніи нашего вопроса служатъ новокантовская философія и сродное съ ней ричлевское богословіе.

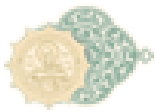
²⁾ Изъ характеристики папы Льва XIII, помѣщенной въ приложеніи къ соч. проф. Алексѣя Ив Введенскаго: „Западная дѣйствительность и русскіе идеалы“ (Сергѣевъ Посадъ. 1894), стр. 197.

чила лишь въ 19 вѣкѣ, когда русская наука, не смотря на не всегда благоприятныя условія для своего развитія, неизмѣримо далеко шагнула впередъ сравнительно съ предшествовавшимъ вѣкомъ. Значить, научная разработка вопроса объ отношеніи вѣры къ званію началась у насъ послѣ того, какъ русскій народъ больше восьми вѣковъ прожилъ подъ воздѣйствіемъ греко-восточнаго православія, которое за это время успѣло сдѣлаться руководящимъ началомъ его внутренней жизни. Отсюда естественно, что русскіе опыты постановки и рѣшенія нашего вопроса опредѣлялись въ своемъ характерѣ—положительно или отрицательно—отношеніемъ нашихъ мыслителей къ исторически-сложившемуся вѣросознанію русскаго народа: въ то время, какъ одни изъ нихъ, отрицательно относясь къ нашему исконному православію, готовы на его мѣсто поставить выводы западно-европейской науки въ качествѣ руководящаго начала жизни, другіе ставятъ своею задачею „оправдать вѣру нашихъ отцовъ, возведя ее на новую ступень разумнаго сознанія“ (выраженіе Вл. С. Соловьева). Первые естественно примыкаютъ къ тѣмъ представителямъ западно-европейской философіи, которые считали вѣру первоначальною, подлежащею упраздненію ступеню челоѣческаго сознанія, тогда какъ вторые напоминаютъ позицію, занятую римско-католическимъ богословіемъ въ установленіи отношеній между вѣрой и знаніемъ, богословіемъ и философіей: признавая различіе между этими областями духовной жизни, они однако считаютъ возможнымъ ихъ соглашеніе, что и составляетъ задачу ихъ собственныхъ изслѣдованій. Въ этомъ, можетъ быть, заключается источникъ обвиненія русскихъ ученыхъ второй группы—со стороны представителей первой—въ схоластицизмъ¹⁾). Однако

¹⁾ Не говори уже о томъ, что подобнаго рода обвиненія градомъ сыплются на головы профессиональныхъ православно-русскихъ богослововъ,—они не минуя и богослововъ „свѣтскихъ“ въ родѣ Вл. Соловьева. См. объ этомъ въ статьѣ П. Ал—слага „Изъ литературы и жизни“ („Вѣр. и Церк.“, 1901, 4).

на дѣлѣ было бы несправедливо обвинять русскихъ ученыхъ второй категоріи не только въ схоластицизмѣ, но и въ полномъ отсутствіи у нихъ оригинальности сравнительно съ римско-католической наукой. Дѣло въ томъ, что правобѣрные римско-католическіе богословы, отрицательно относясь къ новой западно-европейской философій, какъ порожденію и выраженію ненавистнаго имъ протестантскаго духа, въ поискахъ твердаго богословско-философскаго авторитета устремляютъ свои взоры въ *средне вѣка*,—эпоху процвѣтанія *схоластики*, тогда какъ русскіе мыслители указанного направленія въ своихъ изслѣдованіяхъ охотно обращаются къ источникамъ западно-европейской протестантской философій, руководствуясь при ихъ изученіи—въ качествѣ надежнаго корректива—тѣми началами мысли и жизни, которыя были установлены въ *греко-восточномъ богословіи* задолго до отдѣленія западной церкви отъ восточной. Правда, у насъ еще сравнительно мало сдѣлано для изученія свято-отеческаго богословія, но руководящее значеніе его соизнано ясно, и это нужно сказать не только о профессиональныхъ богословахъ, но и о „свѣтскихъ“ мыслителяхъ, работавшихъ въ области богословія (таковы, напр., „первые“ славыпофилы—Ив. Кирѣевскій, Хомяковъ, Юрій Самаринъ). Все это сообщаетъ русскимъ опытамъ рѣшенія вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію научный интересъ даже независимо отъ ихъ кровной близости для насъ, русскихъ людей.

Сказаннымъ определяется составъ и *планъ предлагаемаго сочиненія*: оно распадается на четыре главы, изъ коихъ въ первой разсматривается постановка и рѣшеніе вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію въ древне-греческой философій, во второй—въ философій, стоявшей на почвѣ откровенія, т. е. іудео-александрійской, свято-отеческой и средне-вѣковой, въ третьей—въ новой западно-европейской (главнымъ образомъ протестантской) философій и, наконецъ, въ четвертой—въ русской богословско-философской литературѣ 19-го



вѣка. Больше дробныя дѣленія и подраздѣленія выступаютъ въ дальнѣйшемъ изложеніи, а пока считаемъ нужнымъ напомнить своимъ читателямъ, что задача предлагаемаго труда состоитъ не въ томъ, чтобы подробно прослѣдить за всеми черепетіями во многовѣковой исторіи нашего вопроса (для такого труда у насъ неостало бы ни силъ, ни времени), а въ томъ, чтобы отмѣтить наиболее выдающіеся моменты этой исторіи. Конечно, такая постановка дѣла можетъ не удовлетворить тѣхъ читателей, которые обобщающія работы въ данной области считаютъ если не излишними, то преждевременными, да и вообще цѣнятъ лишь детальную разработку специальныхъ вопросовъ въ той или другой научной области. Но если читатель согласится съ авторомъ настоящаго очерка въ томъ, что на ряду съ аналитической разработкой специальныхъ научныхъ вопросовъ должна идти синтетическая работа надъ такимъ обобщеніемъ выводовъ, достигнутыхъ специальными изслѣдованіями, которое бы вводило въ извѣстную научную область даже читателя-неспециалиста, что такимъ образомъ аналитическая и синтетическая работа должны идти рука объ руку, взаимно восполняя друга друга, что потребность въ послѣдняго рода работахъ, вводящихъ читателей въ кругъ понятій и фактовъ, связанныхъ съ извѣстной проблемой, назрѣла въ нашемъ образованномъ обществѣ,—онъ признаетъ нѣкоторую долю значенія за трудомъ, посвященнымъ обозрѣнію *главныхъ* моментовъ въ исторіи серьезнаго и сложнаго богословско-философскаго вопроса,—конечно, подъ условіемъ выполненія въ этомъ трудѣ основныхъ методологическихъ требованій, предъявляемыхъ ко всякому научно-литературному произведенію.

П. Кудрявцевъ.

(Продолженіе будетъ).