

Совершенно очевидно, социальная практика в будущем представит новые формы отношений между полами. Возникновение новых форм, в свою очередь, потребует дальнейшего развития социологической теории, обобщающей практику социального развития.

#### Библиографический список

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
2. Бергер П. Индивидуализация и изменение значения социальных неравенств // Социальное неравенство. Изменения в социальной структуре: европейская перспектива. – СПб. : Алетейя, 2008. – 162 с.
3. Елютина М. Э., Быкова Н. О. Асимметричный по возрасту брак в оценках супругов // Социологические исследования. – 2012. – № 1. – С. 83–94.
4. Зидлик М. Воспроизводство социального неравенства в биографиях // Социальное неравенство. Изменения в социальной структуре: европейская перспектива. – СПб. : Алетейя, 2008. – 162 с.
5. Иудин А. А., Шпилев Д. А. Основные направления исследования проблем семьи в современной Германии // Социологические исследования. – 2012. – № 1. – С. 94–105.
6. Ритгер М. Гендер и социальная структура: значение приватной сферы в исследованиях социального неравенства // Социальное неравенство. Изменения в социальной структуре: европейская перспектива. – СПб. : Алетейя, 2008. – 162 с.
7. Ритцер Дж. Современные социологические теории. – СПб. : Питер, 2002. – 686 с.
8. Савинкова Т. В. Институт семьи в эпоху постмодерна // Настоящее и будущее социальных технологий. Социальные технологии XXI века: инновации и реальность : мат-лы IX междунар. науч.-практ. конф. – СПб. : Изд-во СЗИ РАНХиГС, 2012. – С. 66–74.
9. Сизова И. Л. «Новое отцовство» в свете традиций и новаций семейной политики в Европе // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2012. – Т. 15. – № 1. – С. 86–102.
10. Ушакин С. Место-имени-я: семья как способ организации жизни // Семейные узы: модели для сборки : сб. ст. В 2 кн. Кн. 2. – М., 2004. – 520 с.
11. Фестер М. Социальные мильё, классы и стили жизни в Западной Германии // Социальное неравенство. Изменения в социальной структуре: европейская перспектива. – СПб. : Алетейя, 2008. – 162 с.

© Козырева Л. Д.

УДК 130.2:572:115.4

### АНТРОПОЛОГИЯ НЕОПАТРИСТИЧЕСКОГО СИНТЕЗА

**А. В. Голубицкая**  
**Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова,**  
**г. Одесса, Украина**

#### ANTHROPOLOGY OF THE NEO-PATRISTIC SYNTHESIS

**A. V. Golubitska**  
**Odessa National University named after I. I. Mechnikov, Odessa, Ukraine**

**Summary.** The author presents the original view on an anthropological conception of The Neo Patristic Synthesis. The article analyzes current debates around this anthropology. Generally, an analysis of sources serves of this conception to clarify what an anthropology of The Neo Patristic Synthesis is and what it is not.

**Key words:** a soul; a body; a person.

«Теперь уже стало общим местом, что богословие должно быть антропологией», – писал о. Иоанн Мейендорф, один из ведущих представителей неопатристики, ставшей сегодня магистральной линией современной восточнохристианской теологии [10].

На данный момент существует достаточно широкий круг обзорных исследований, посвящённых анализу восточнохристианской антропологии в целом. Это работы В. В. Зеньковского, А. Лоргуса, О. Давыденкова, М. Дронова, Р. Б. Введенского, М. Я. Дворецкой, О. Клемана, А. А. Королькова, А. Кырлежева, В. П. Ле-

га, П. Ю. Малкова, М. Ю. Медведева, М. Н. Мироновой, Е. И. Негановой, Д. В. Новикова и др.

Однако число исследователей, фокусирующих своё внимание непосредственно на проблеме антропологии неопатристического синтеза как одной из линий современной православной мысли (хотя и магистральной), гораздо меньше. Это С. С. Хоружий, Е. С. Петриковская, И. И. Евлампиев (с акцентированием наследия Г. В. Флоровского), С. Зайденберг, К. В. Преображенская (с особым вниманием к творчеству В. Н. Лосского), Т. С. Тарасевич и др.

Целью данной публикации является попытка выявить (пусть схематично и достаточно условно) некоторые общие черты антропологии нео-патристики, а также её философскую составляющую. Это зачастую нивелируется. Естественно, мы будем опираться на уже имеющийся корпус исследований.

Объектом данного исследования будут выступать антропологические воззрения лишь четырёх представителей «неопатристического синтеза»: Г. Флоровского, И. Мейендорфа, Киприана Керна, В. Лосского.

Прежде чем подойти к непосредственному анализу учения о человеке «неопатристов», справедливости ради следует отметить, что одной из первых попыток построить антропологическую модель на основании святоотеческого наследия был проект Ивана Васильевича Киреевского (1806–1856), одного из основоположников славянофильства. Фактически этот проект не реализован в полной мере, впрочем, как и сама неопатристика. Антропология в его наследии так и не получила завершённой формы, не оформилась в систему, а осталась лишь в виде своеобразных «зарисовок».

Проекту антропологии, базирующейся на восточнохристианской, святоотеческой традиции, в русской мысли суждено было осуществиться уже позже, в XX веке, в эмиграции, в трудах представителей школы т. н. «неопатристического синтеза», к которой традиционно относят В. Н. Лосского, архиеп. Брюссельского Василия Кривошеина, арх. Киприана Керна, о. Иоанна Мейендорфа, «раннего» митр. Пергамского Иоанна Зизиуласа, митр. Диоклийского Каллиста Уэра, о. Думитру Стинолоае, о. Джона Бэра, о. Джона Брэка, о. Теодора Стилианопулоса, о. Иоанна Романидеаса, Ярослава Пеликана, митр. Иллариона Алфеева и др. Значительное влияние неопатристический синтез оказал на «богословствующего философа» Христоса Яннараса. Есть мнение, что и Павел Евдокимов не избежал влияния данной школы.

В своей статье мы попытаемся дать набросок основных черт неопатристической антропологии. Антропологическая составляющая – одна из главнейших в богословии «неопатристического синтеза». Ошибочно называть, как это делает К. В. Преображенская, «первооткрывателем «восточного типа» антропологического знания» одного только В. Н. Лосского [12], хотя последний, действительно, плодотворно работал в этом направлении. Достаточно упомянуть известную его работу «Богословское понимание человеческой личности». Однако, на наш взгляд, ещё более детально антропологическая проблематика была разработана в творчестве персоналиста Г. В. Флоровского. Особое внимание учению о человеке уделяет и о. И. Мейендорф. Существенны наработки на этом поприще и Киприана Керна. Антропологическая тематика освещена и в работах других неопатристов, но в своей статье ограничимся (да и то весьма схематично) работами лишь четырёх авторов.

Прежде всего, следует отметить, что названные нами мыслители *a-priori* исходят из установки, что по высказываниям Отцов церкви по вопросам антропологии можно говорить о *consensus partum*. То есть о некоторой общей позиции, единстве взглядов. У современных последователей неопатристики эта идея подвергается критике, в частности у митрополита Иллариона Алфеева. При этом неопатристы справедливо отмечают, что разработанную антропологию у Отцов церкви обнаружить сложно. Как пишет В. Н. Лосский, «я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах, или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно чётко.

Тем не менее, христианская антропология существует как у отцов первых восьми веков, так и позднее, как в Византии, так и на Западе» [9]. Именно поэтому, кстати, данный мыслитель считает некорректной всякую попытку выведения и формулирования святоотеческой антропологии, ибо слишком велика опасность анахронизма, т. е. присвоения Святым Отцам идей более поздних, например, из западноевропейской философии. Другие неопатристы проявляют большую «смелость» и пытаются сформулировать святоотеческую антропологию. Например, о. Иоанн Мейендорф в работе «Византийское богословие» выделяет отдельную главу, посвященную учению о человеке, которую так и называет – «Человек» [10].

Е. С. Петриковская, анализируя антропологическое наследие о. Георгия Флоровского, выделяет пять принципиальных позиций его концепции, которые, по нашему убеждению, были характерны, в той или иной степени, и для всей неопатристики в целом:

- 1) онтологическая структурированность (человек в отношении к природе и Богу);
- 2) холистичность антропологической модели (человек как целое);
- 3) онтологический динамизм, выражающийся в своеобразном переходе от эссенциальной концепции к энергийной («человек» не как существительное, а как своеобразный глагол);
- 4) онтологическая свобода;
- 5) открытость в метаантропологический горизонт [11, с. 170–171].

Итак, представители «неопатристического синтеза» берут на вооружение традиционную для восточного христианства установку (таковую выделяет М. Дронов), согласно которой путь понимания устройства человека начинается от понимания Бога [4]. Она принципиально отлична от западнохристианской, августиновской логики, которая, напротив, от антропологических моделей приходит к пониманию Бога. И здесь неопатристы ссылаются, прежде всего, на каппадокийцев, которые сформулировали само понятие личности в полемике с еретическими интерпретациями бытия Бога. И некоторые неопатристы выстраивают свою антропологию (например, Мейендорф, Лосский) через тринидологию, некоторые (например, Флоровский) – через христологию. Но у всех ключевыми становятся три понятия: «сущность» («природа» у некоторых отцов), «личность» («ипостась»), энергия. Христос Яннарас пишет по этому поводу: «В этих трёх фундаментальных категориях природы, ипостаси и энергии исчерпывающе выражено богословское понимание способа существования Бога, мира и человека» [цит. по 4]. Сама терминология каппадокийцев, в свою очередь, заимствована из систем Платона и Аристотеля. Но это не буквальное приятие, а творческое переосмысление. Отметим, что проблема понятийного аппарата решалась неопатристами по-разному. Для Флоровского святоотеческая терминология нормативна. Он выступал против перевода святоотеческого наследия на язык современной философии и против попыток адаптации её к категориям славянской мысли. По замечанию А. И. Резниченко, по возможности Флоровский удаляется даже и от классического философского «словоупотребления», заменяя, например, традиционный перевод φύσις «природа» на «естество», а если и использует философский категориальный аппарат, то достаточно архаичный для периода начала-середины XX века [13]. Совсем иное отношение к понятийному аппарату у других неопатристов. Для Лосского, например, нормативен лишь «дух отцов», а их понятия допустимо заменять новыми (например, «ипостась» может быть заменена «экзистенцией»). В целом Лосский, Керн считают обращение к современной философии вполне допустимым. Так, архимандрит Киприан Керн призывает «стоять на высоте философской подготовленности и научных достижений и не убояться принять, когда это нужно, Канта и Фихте, творческую эволюцию и психоанализ, биологию и сравнительное языкознание» [3].

1. Указывая, вслед за Е. С. Петриковской, на холистичность неопатристической модели, мы, прежде всего, хотим указать на то, что неопатристы в своих работах стремились **противостоять всяческому упрощению понятий лич-**

**ность и человек, выступали против различных форм антропологической редукции.** И это противостояние велось по 2 основным направлениям:

- **борьба против отождествления личности и индивидуума;**
- **борьба против неоплатонического спиритуализма.**

Рассмотрим критику редукции личности к индивидууму. Иллюстрацией ей может послужить уже упоминавшаяся статья В. Н. Лосского «Богословское понимание человеческой личности». «Несводимость ипостаси к сущности или природе, та несводимость, которая, раскрывая характерную ипостасную неопределимость, заставила нас отказаться от тождественности между ипостасью и индивидуумом в Троице...Тварь, будучи одновременно «природной» и «ипостасной», призвана осуществлять равным образом своё природное единство и своё личностное различие, благодатно преодолевая индивидуальные пределы, которые дробят природу и стремятся свести личности к уровню замкнутого бытия частных субстанций», – пишет Лосский [9]. Таким образом, личность несводима к индивидууму, субъекту, «Я», в конце концов, что характерно для западноевропейской философии, которой не знаком это баланс «природного» и «ипостасного» (то одно, то другое гипертрофируется). Она несводима к одной природе. Как замечает Е. С. Петриковская, **личность – это та природа, которая «не хочет» быть лишь природой.** Личность определяет образ бытия индивидуализированной природы человека. Это **воипостазированная природа** (термин Леонтия Византийского). Неопатристы стремятся преодолеть западноевропейский индивидуализм, который, по их мнению, является самоизоляцией, самозамыканием. Личность, как любил повторять Флоровский, не «является замкнутой монадой» Лейбница. Подобное понимание хорошо передаёт идея-схема В. Зеньковского (не неопатриста!):

личность = «Я» +наиндивидуальное.

И здесь принципиально важным становится учение о кафоличности, известное ещё со времён создания Послания к Смирнской Церкви Игнатия Богоносца. Проблема кафоличности стала одной из ключевых тем публицистики Г. В. Флоровского и была воспринята через увлечённость концепцией соборности А. С. Хомякова и концепции Церкви как Живой Традиции повлиявшего на него католического теолога Иоганна Адама Мёлера. Согласно этому учению **соборность мистической Церкви не противостоит свободе человеческой личности, не «растворяет» её в себе, а напротив, актуализирует.** И здесь человек, созданный по «образу и подобию Божьему», наследует пример Троицы, Абсолютной Личности, пребывающей в непрерывном **общении, диалоге** (концепция перихорезиса). Здесь отчётливо прослеживаются истоки «дочерней» ветви неопатристики – «богословия общения» митр. Антония Сурожского и А. С. Филоненко, которые постулируют общение онтологически первичным относительно личности.

В неопатристике мы сталкиваемся с т. н. **динамической моделью личности.** Человек есть то, что он есть в данный момент – никакой предшествующий опыт его не детерминирует. Он всегда открытый проект.

Динамическая антропологическая модель, акцентированная неопатристами, сегодня активно развивается С. С. Хоружим в его учении т. н. синергийной антропологии, базирующемся, прежде всего, на богословии исихазма, аскетической практике. Центральными понятиями у Хоружего в связи с рассмотрением феномена аскетике выступает «Антропологическая граница» [21], «предельность» [20] «Аскетизм в его Богоустремлённости как «превосхождение естества», «опыт радикальной трансформации, трансцендирования человека», [20].

О трансформации и своеобразном «саморазмыкании» личности говорили и неопатристы. Мейендорф конкретно называет человека «открытым бытием», который является «открытым ввысь» образом Божиим, обладает естественным свойством превосходения самого себя и достижением Божественного»[10, с.201–202]. И здесь Мейендорф обращается, подобно Хоружему, также к наследию св. Григория Паламы, которое вплоть до XIX века воспринималось в русской традиции ересью и во многом было реабилитировано именно благодаря усилиям

неопатристов. Соединение личности человеческой с Личностью Божественной характеризовалось неопатристами не как дезиндивидуализация, но сверхперсонализация, сохранение «целокупности личности» (термин, используемый св. Максимом Исповедником) [14]. Это не превращение человеческой природы в нечто принципиально иное, а некое «размыкание человеческой самодостаточности», которое так и не сумели, согласно убеждению Флоровского, постичь антропологические минималисты (Аполлинарий и монофизиты) [16].

В этом мире вообще неправомерно говорить о наличии личности, она лишь потенция, к воплощению которой человек должен стремиться каждое мгновение своего существования – таково убеждение неопатристов. Человек становится подлинной личностью лишь через обожение (которое выступает своеобразной Аристотелевой энтелехией). В свою очередь теозис невозможен без участия Бога, Его благодати – синергии. Прот. Иоанн Мейендорф пишет по этому поводу: «Человек сотворён не как автономное или самодостаточное существо; сама природа его истинна лишь постольку, поскольку она существует «в Боге» или «в благодати». Благодать, следовательно, дарует ему его «природное», «естественное развитие» ...истинная человечность реализуется лишь тогда, когда он живёт «в Боге» и обладает божественными качествами ...естественное участие человека в Боге не статичная данность; это – вызов, и человек призван расти в Божественной жизни. Божественная жизнь – это дар, но также и задача, которую следует решить свободными человеческими усилием. Эта полярность между «даром» и «заданием» часто выражается через различие понятий «образ» и «подобие» [10, с. 199–200].

«Подобие» предполагает некую динамику и свободное усвоение. В восточнохристианской мысли, в отличие от западной, августиновской традиции, никогда не было конфликта свободы и благодати. Поэтому само восприятие благодати интерпретируется не иначе как сотрудничество двух свободных волей (синергия).

Второй аспект критики неопатристами антропологического упрощения – критика неоплатонического спиритуализма. Здесь мы сталкиваемся не только с проблемой телесности, но и с вопросом реабилитации материи, эмпирии как таковой. Эта проблематика разрабатывалась особенно тщательно. Несмотря на то, что христианство разделяет многие положения, сходные с платоническими (например, учение о бессмертии души, иерархическая картина мира и т. д.), однако, по словам Флоровского, ещё сам апостол Павел отверг «соблазн развоплощения». Так, Флоровский, подобно Тертуллиану, приходит к своеобразному «оправданию плоти» [15]. О. Киприан Керн называет подлинное православие «православием плоти» [3]. Тело в рассматриваемой концепции – неотъемлемая и неслучайная часть человеческой личности, так же аксиологически значимая, как и душа. С помощью тела человек объективируется в материальном мире. Для Флоровского «опыт воплощённой жизни» – единственная возможность познать самого себя человеку, подвергнуть эмпирическому анализу [15]. Бытие человека в теле – это в некотором роде «деградировавшее» бытие, но это касается лишь тела человека после грехопадения – с изменчивостью, тленностью и смертностью. Сами по себе душа и тело не имеют аксиологической характеристики. Таковой их наделяет выбор человека. Мейендорф, размышляя над двойственностью человеческой природы, что у Флоровского оформилось в образ **«человека амфибии»**, пишет, что это «означало не просто статичное наложение друг на друга двух разнородных элементов – смертного тела и бессмертной души: эта природа отражает собой динамическую функцию человека между Богом и творением» [10, с. 203]. И в этом контексте Мейендорф называет человека «микрокосмом», соединяющим в себе разумный и чувственный аспекты творения, духовное и материальное начало. Понятие «микрокосм», широко распространено в платонизме и стоицизме, усвоено и переосмыслено каппадокийцами. Концепцию человека как некоего «микрокосма» мы находим и у Флоровского, у которого эта проблема возникает в связи с темой грехопадения. В грехопадении в человеке, как в «микрокосме», деградировало всё бытие, весь космос, вся природа и задача человека восстановить

при участии Божественной благодати через подвиг, любовь, самопревышение утраченную первозданную гармонию.

Итак, мы рассмотрели в общих чертах неопатристическую антропологию, которая глубоко персоналистична. Подытоживая сказанное, отметим основные её черты:

– диалогичность. Как отмечает С. Зайденберг, личность реализуется в саморазмыкающемся выходе навстречу Богу, который также как бы «выходит из Себя» для диалога с человеком. В этом диалоге осуществляется взаимодарение. «Личность заключается в отдаче» – писал Вл. Лосский [цит. по 6]. Таким образом, неопатристическая антропология оказывается включённой в актуальную современную философско-теологическую дискуссию относительно проблемы Дара (на Западе это проблема активно исследуется в творчестве Ж. Деррида, Ж.-Л. Марион и др.);

– динамичность модели (личность рассматривается скорее не сущностно, а энергично) и логически связанная с ней актуализация проблемы эроса (как желания, «жажды», динамичной и «ненасытной» любви к Богу [18]), активно обсуждаемой ещё Святыми Отцами (например, Псевдо-Дионисием, Максимом Исповедником), и развитой Христом Яннарасом в гипертрофированный панэротизм;

– борьба с редуционизмом;

– критика дуализма. Показательно, что А. П. Каждан называет дуализм основной причиной жёсткого неприятия византийским христианством (которому в значительной степени следуют неопатристы) еретиков, в то время как к иноверцам (мусульманам, иудеям и т. д.) относились достаточно терпимо. Само христианство Каждан характеризует, как религию «снятого дуализма» [7];

– идея «открытости» личности.

Однако данная статья не претендует на всеобъемлющее освещение данной темы. Многие вопросы всё ещё остаются неисследованными и являются перспективными для дальнейшего рассмотрения (в частности, проблема генезиса неопатристической антропологии и её соотносённость с современным ей философским дискурсом).

#### Библиографический список

1. Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // Г. В. Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / общ. ред. Ю. П. Сенакосова. – М.: Прогресс, Культура, 1995. – С.156.
2. Гаврюшин Н. К. «Истинное богословие преобразует метафизику»: Вл. Лосский // Гаврюшин Н. К. Очерки русского богословия. – Нижний Новгород: Глагол, 2005. – С. 321.
3. Гаврюшин Н. К. «Никакого «парижского богословия» нет!»: архимандрит Киприан Керн // Гаврюшин Н. К. Очерки русского богословия. – Нижний Новгород: Глагол, 2005. – С. 357.
4. Дронов М. Отец психоанализа против учения святых отцов. Учение о человеке в христианстве и во фрейдизме. URL: <http://psylib.org.ua/books/dronm01.htm>
5. Евлампиев И. И. Религиозная антропология Г. В. Флоровского. URL: <http://anthropology.rchgi.spb.ru/dok26.htm>
6. Зайденберг С. Софиологическая и неопатристическая модель личности. URL: [http://archive.sfi.ru/lib.asp?rubr\\_id=755&art\\_id=3991](http://archive.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=755&art_id=3991)
7. Каждан А. П. Византийская культура. URL: [www.infanata.com](http://www.infanata.com)
8. Керн Киприан, архим. Антропология св. Григория Паламы. – К.: Об-во любителей православной литературы: Издательство им. св. Льва, папы Римского, 2006. – С. 201.
9. Лосский В. Н. Богословское понимание человеческой личности. URL: [proroza.narod.ru/VLossky-2.htm](http://proroza.narod.ru/VLossky-2.htm)
10. Мейендорф И., прот. Византийское богословие / пер. с англ. В. Марутика. – Минск: Лучи Софии, 2007. – С. 199–216.
11. Петриковская Е. С. Человек в философской и богословской рефлексии XX столетия: антропологическая тема в творчестве В. Н. Флоровского // Актуальні питання творчої спадщини Г. В. Флоровського. – Вип.7. – О.: Фенікс, 2009. – С. 167–195.
12. Преображенская К. В. Духовная Антропология Владимира Лосского: дис. канд. филос. наук: 09.00.13. URL: [http://www.dissetcat.com/content/dukhovnaya-antropologiy-vladimira\\_losskogo](http://www.dissetcat.com/content/dukhovnaya-antropologiy-vladimira_losskogo)
13. Резниченко А. И., Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи: рец. – М.: Пробел, 2000. – 320 с.; URL: [http://krotov.info/spravki/history\\_bio/21\\_bio/reznichenko.htm](http://krotov.info/spravki/history_bio/21_bio/reznichenko.htm)
14. Струговщиков Е. Тейяр де Шарден и православное богословие. – М.: FAZENDA «Дом надежды», 2004. – С.103.
15. Флоровский Г. В. Воскресение мёртвых. URL: [www.krotov.info/library/f/frolov/voskres.html](http://www.krotov.info/library/f/frolov/voskres.html)
16. Флоровский Г. В. К истории Эфесского собора // Путь. – № 33. – 1932. – Апрель. – С.73–77.
17. Флоровский Г. В. О бессмертии души. URL: [www.krotov.info/library/f/frolov/rovsky\\_009/html](http://www.krotov.info/library/f/frolov/rovsky_009/html)

18. Флоровский Г. В. О почести горнего призвания // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация / сост. И. И. Евлампиева. – СПб. : РХГА, 2005. – С. 751.
19. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. – Мн. : Издательство Белорусского Экзархата Московского Патриархата, Харвест, 2006. – С. 241.
20. Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии : доклад на Международной конференции «Дать душу Европе. Миссия и ответственность Церкви. 3–5 мая 2006 г. Вена. URL: [www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/022\\_Horuzhy\\_Vienna.doc](http://www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/022_Horuzhy_Vienna.doc)
21. Хоружий С. С. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека. URL: [www.pravoslavie.ru/sobytia/chelovekkonf/horuzhy.htm](http://www.pravoslavie.ru/sobytia/chelovekkonf/horuzhy.htm)

© Голубицкая А. В.

УДК 215.141.41 (470) “18” Снегирёв

## ЕДИНСТВО РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ И ПОЛОЖИТЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ В «ПСИХОЛОГИИ ЖИВОЙ ЛИЧНОСТИ» В. СНЕГИРЁВА

**И. П. Печеранский**  
**Киевский национальный университет культуры и искусств,**  
**г. Киев, Украина**

UNITY OF RELIGIOUS BELIEF AND POSITIVE KNOWLEDGE  
IN «PSYCHOLOGY OF THE LIVE PERSONALITY» V. SNEGIRYOV

**I. P. Pecheranskiy**  
**Kiev National University of Culture and Arts, Kiev, Ukraine**

**Summary.** In article the belief and knowledge problem as she is given in creativity of the representative of Kazan «school» of the orthodox and academic theism of H\_H of an eyelid of Veniamin Alekseevich Snegiryov (1841–1889) is considered. The author pays attention to that fact that the philosophical and psychological approach offered scientists-teistom, in its communication with anthropology and gno-seology, is attempt of permission of the specified problem.

**Key words:** Kazan spiritual academy; philosophical theism; orthodox psychology; V. A. Snegiryov; belief; reason; mysticism; rationalism; personality.

Ни у кого из современных исследователей русской религиозной философии не будет вызывать возражения, как нам кажется, уже признанный в отечественной историко-философской и религиоведческой науке факт, что творческое наследие православно-академического теизма XIX – начала XX вв. за последние двадцать лет совместной исследовательской работы в этой области российских и украинских философов (А. Абрамова, Б. Емельянова, С. Пишуна, М. Маслина, И. Цвык, Н. Гаврюшина, М. Ткачук, Н. Куценко и др.) по праву заняло свое законное место в истории отечественной мысли. Кропотливая работа над реконструкцией источниковедческой базы, последовательное изучение академически сложных для восприятия идей и теорий, компаративный и контекстуальный анализ традиции теистической мысли этого периода в целом позволили поднять целый пласт знаний, которые находятся у истоков современной профессиональной философии в России.

При всём этом остается множество дискуссионных и нерешенных вопросов, над которыми и по сей день трудятся философы-историки и религиоведы. Одним из таких генераторов исследовательского интереса является творчество малоизученного представителя казанской «школы» православно-академического теизма Вениамина Алексеевича Снегирёва (1841–1889), который на протяжении своей научной и преподавательской деятельности занимался изучением отдельных аспектов психологической науки, исходя из задач духовно-академической школы.

В нашей статье мы не будем осуществлять общее обозрение концепции автора, а отсылаем читателя к уже имеющемуся аналитическому опыту в этом направлении [6, с. 94–120]. Здесь мы ставим перед собою следующую задачу: взглянуть на философско-психологические построения профессора-теиста в контексте проблемы веры и разума, что выступает методологическим принципом