

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

формирования, с одной стороны, духовно-академической теории знания, а с другой – системы православной философии. Её решение предусматривает несколько этапов, которые нужно поступательно пройти. Сформулируем их в виде таких вопросов: а) к какой традиции можно отнести взгляды В. Снегирёва? б) какое место, по его мнению, занимает психология в системе философских наук? в) нашел ли ученый свой подход, исходя из собственных научных построений, к решению проблемы веры и знания?

При ответе на первый вопрос мы сразу же сталкиваемся с традицией метафизической психологии, истоки которой заложены в творчестве Платона и Аристотеля, стоиков и неоплатоников, т. е. речь идет о традиции умозрительной психологии, которая тянется от античности вплоть до XVIII–XIX вв. Если говорить об отношении к духовно-академической мысли, то нужно понимать ее как «своеобразную форму ортодоксально-философской антропологии XIX в.»: «философским ядром метафизической психологии духовно-академического тейзма является философское учение об особом статусе человеческой души, делающим её связующим звеном между посюсторонним и потусторонним мирами, и что это учение актуализируется в теории духовности души, обосновании бессмертия души и моральной метафизике» [5, с. 10]. В отличие от эмпирической психологии, которая использует факты, метафизическая психология, опираясь на идеально-нормативную точку зрения, пытается подняться над опытным уровнем и обобщить экспериментальные данные, сформулировав высшие законы духовной деятельности. Можно сказать, что она активно использует модели познавательных операций, руководствуясь при этом *метафизическими* принципами и концепциями. Следом за античным и святоотеческим наследием на становление православной метафизической психологии XIX в. имели огромное влияние «рационализм» лейбницевско-вольфианской школы, «мистицизм» шеллингианства, а также гегелевская идея о высшем назначении души, равно как для уяснения высшего смысла и значения душевных явлений. При этом по всем фронтам велась полемика с представителями «психологического материализма».

Что касается традиции православной психологии данного периода, то, по мнению современных исследователей, она обозначается отсутствием единства взглядов и наличием трех направлений: «идеалистического» (арх. Иннокентий (Борисов), В. Кудрявцев-Платонов, М. Каринский, П. Линицкий), «эмпирического» (В. Снегирёв, В. Несмелов, В. Серебренников) и «синтетического» (В. Карпов, Ф. Голубинский, арх. Никанор (Бровкович), И. Чистович) [5, с. 20]. Поспешность такой классификации не вызывает сомнения: во-первых, противопоставление бинарных (?) направлений «идеализма» и «эмпиризма», только запутывает понимание всех тонкостей и динамики развития православно-теистической мысли в Духовных Академиях, поскольку метафизическая методология, которую так часто использовали в своих подходах академические ученые, предполагала «сращенность» идеалистических и физиологических идей (напр., П. Авсенеv, тот же Иннокентий (Борисов) и др.), во-вторых, что касается В. Несмелова, то его нельзя считать представителем чисто эмпирической психологии, поскольку в своей «Науке о человеке» он полностью отстраняется от «телесной природы», и, как отмечает Н. Гаврюшин, пытается сосредоточиться на «непосредственных данных сознания» [2, с. 619].

Эта поспешность в оценке касается и В. Снегирёва. Когда мы говорим о его личности, то нужно различать в нём, с одной стороны, «мыслителя-метафизика», который защищает свою спиритуалистическую точку зрения, а с другой стороны, «психолога-эмпирика», что пытается раскрыть суть понимания психологии как естественной науки, признающего на деле специальную логику психологической науки, которая опирается только на непосредственные факты эмпирического сознания. Действительно, несмотря на метафизическое положение, что душа есть трансцендентная основа индивидуального бытия человека, он считал, что познать мы её можем только в эмпирическом феномене человеческой личности. Вот именно эта человеческая личность, в связи с понятием сознания и самосознания, была центральным пунктом его психологической концепции. От-

сюда его негативное отношение к априоризму немецкой метафизики, осторожное отношение к абстрактно-метафизическим понятиям душевных способностей и сил. Но также не стоит забывать, что В. Снегирёв, включив в свою психологию физиологический элемент, никогда не ограничивался анализом и калькуляцией душевных явлений, а пытался синтезировать их в единое живое целое, т. е. понимающее, чувствующее и волящее.

Аналитика разрушает очевидность. Среди таких очевидностей в концепции профессора-теиста следует отметить минимум две – понятие *индивидуальности* (с которым связана категория личности) и *субстанциальности* человеческой души. Как обнаружил М. Вержболович, который, кстати, отмечал сильное влияние на него традиции английской психологии, ученый в принципе признавал душу с её априорными свойствами и самостоятельностью, присваивая законам ассоциации существенное значение в образовании психических форм, и ставил перед собою задачу «обозрение психической жизни в её *цельности*, как она дана в живой человеческой *личности*, сохраняющей свое единство в разнообразных проявлениях ума, сердца и воли» [1, с. 459]. Этот же автор и называет подход В. Снегирёва «*психологическим индивидуализмом*», который вряд ли можно понять без тесной связи души с телом, что и составляет эту целостность, цельность личности, которая обеспечивается самосознанием. И здесь, следуя логике картезианской философии, мышление, как очевидный для православного теиста факт нашей личной жизни, начинается с идеи «Я», что выполняет важную гносеологическую функцию. Здесь и таится область конкретно-метафизической очевидности.

И в этом месте мы уже близко подошли ко второму вопросу. В одной из своих ранних статей «Психология и логика, как философские науки» (1876) автор разделяет все науки на три группы: *физические*, или *математические* (науки о внешней природе), *антропологические*, или «*гуманные*» (науки о человеке) и *философские*. Задавшись вопросом, куда отнести психологию и логику, В. Снегирёв сначала пытается ответить на вопрос: что такое философия вообще? Обращаясь к историческому обзору этой науки, он приходит к выводу, что философия представляет собою совокупность знаний или науку о доступной нашему наблюдению вселенной, которая дает нам мировоззрение. Таким образом, у нее есть свой, отличный от естественных наук предмет: она – «знание принципов». Пытаясь построить такое мирозерцание, чтобы оно имело общеобязательную силу, философия руководствуется идеалом полного понимания вселенной и абсолютного познания истины, полного согласия человеческих представлений о единой вселенной с её действительным бытием. Идеал этот есть *pium desiderium* человеческого духа, невидимый стимул его высшего развития. Но трагизм заключается в том, что этот идеал недостижим, и это видно на примере сложных коллизий двух основных направлений в истории философии – дуализма и монизма. Поэтому философ должен осознать, и чем быстрее, тем лучше, сколько бы он не размышлял о мире и его первоосновах, всё равно мы не можем уйти от самого себя, выйти из самих себя и посмотреть, что такое есть вне нас, помимо нас и независимо от свойства нашей физической и духовной природы. Прежде всего, мы видим себя и свои собственные состояния (вышеупомянутая очевидность нашего «Я»). Но каковы причины объективности? Как внутреннее становится внешним? Каким образом мы переносим свои состояния на внешний мир? В ответе на эти вопросы, считал теист, и состоит первая задача философии: *объяснить внутренние субъективные процессы можно только путем психологического анализа нашего представления о мире*. А уже позже, когда мы определили характер этих процессов, мы образуем общие всем субъектам представления, внося согласие и единообразие в мир мысли. За это в ответе логика. Таким образом, философия, аналитически раскрывая человеку неизвестных субъекта и объекта, пытается составить о них понятие и избрать тот тип мировоззрения, который бы соответствовал современному состоянию знания, способствовал решению множества важных жизненных вопросов. *Философия должна стремиться на основании учения о принципах создать «позитивную энциклопедию всего знания» как гармоническую целостность всех эмпирических ведомостей о мире и человеке*. Каково же

место психологии и логики в этом процессе? Они, «будучи вполне самостоятельными, эмпирическими науками, в тоже время остаются и всегда будут философскими потому, что служат единственным исходным пунктом и опорой всякого претендующего на научность философского умозрения» [7, с. 451].

К какой же группе наук относятся психология и логика? Из текста видно, что наш профессор, с одной стороны, относит их к положительному знанию, а с другой – к философскому. Тогда как в другой статье «Науки о человеке» (1876) он относит логику и философию (?) к «сложным», как он выражается, наукам о человеке, куда, собственно, относится и антропология. При этом делает следующее замечание: физиология духа составляет задачу и содержание психологии, которая, в свою очередь, составляет основу «всех наук гуманных, наук о явлениях духа человеческого в истории; потому что последняя цель этих наук состоит в том, чтобы разложить подлежащие их исследованию явления на их последние основные элементы и показать общие законы и общие условия, по которым и при которых они образуются из элементарных, психических деятельностей и состояний нашего духа»... [8, с. 88–89]

Какая-то путаница получается? Некоторые разъяснения мы встречаем в «Оглавлении» [9] к его изданному систематическому курсу лекций по логике. Первая и основная наука, которая определяет состав знания и его происхождение в индивидуальном духе, объясняет строение познавательной деятельности и познающей силы, ума, есть *психология знания*. Она составляет особый и общий отдел в системе наук о душе. Далее В. Снегирёв говорит об *истории философии*, которая рассматривает процесс развития знания в человеческом роде. Затем называется *гносеология*, или теория знания, которая входит в состав метафизики. Четвертая отрасль это «объединенное знание», которое организует в одну общую систему всё человеческое знание, – *философия* (?). И пятая наука о знании есть *логика* как наука о законах, условиях и критериях достоверности и истинности знания. Как видим, определенное противоречие остается во взгляде ученого на классификацию философских наук (а распутывать этот гордиев узел не входит в компетенцию нашей статьи), но одно остается несомненным, что *психология выступает здесь пропедевтикой и объединяющим основанием естественных и «гуманных» наук*, поэтому истоки обеих нужно искать в ней.

Психология, согласно своему предмету, должна быть в определенной мере естественной наукой, поэтому она не может быть ни «наукой о душе», поскольку её вопросы выходят за пределы позитивной науки и предполагают использование абстрактно-метафизической сферы мысли, ни дескриптивной дисциплиной, в результате чего мы получаем только «сырой» материал для построения теории. Согласно этому В. Несмелов, вспоминая фундаментальный подход учёного, замечал по этому поводу, что он выступал против «реально-научного» построения умозрительной психологии и против «феноменологии души», а также физиологической психологии как науки. Он брался за построение своей науки с принципиально разных точек зрения, полемизируя с разнообразными подходами – спиритуалистическим, физиологически-материалистическим и интроспективным, не ограничиваясь общими типами психологии. По мнению современных исследователей, поиск оптимальной модели синтеза эмпирических и рациональных методов метафизической психологии привёл православного ученого к «теистическому натурализму» [5, с. 140]. Все его лекции объединяла одна черта: «негативное отношение... к схоластическому построению системы психологии и до всякой схоластической терминологии, особенно – к общепринятому разделению человеческой души на отдельные силы и способности» [4, с. 109]. Его критику схоластической методологии неверно связывать с агностицизмом и феноменализмом, поскольку психология, как он утверждал, должна передавать эстафету метафизике, вступать в сферу умозерцания. Исходя из этого, конечно же, *психология является опытной пропедевтикой к «специальной метафизике духа»*.

Пытаясь понять сущность психологической теории В. Снегирёва, мы должны отойти от узкоаналитического подхода, чтобы не запутаться опять в тех же противоречиях, и попытаться рассмотреть метафизические и гносеологиче-

ские основания его взглядов сквозь призму проблемы веры и разума, которая нам в этом поможет. Является ли соотношение веры и разума для нашего ученого-теиста проблемой? Ответ – да. И это видно на примере его работы «Спиритизм как философско-религиозная доктрина» (1871), в которой автор выделяет два направления умственной жизни человека – *мистицизм* и *рационализм*. Основная черта мистицизма «не только глубокая непоколебимая уверенность в бытии сверхчувственного и потому таинственного мира, но также сознание, чувство непосредственной связи с этим миром, его постоянного влияния на человеческую жизнь и стремление войти в осязательное общение с этим таинственным миром. Рационализм, напротив, есть всегда, в большей или меньшей мере, отрицание сверхчувственного и характеризуется отвращением от всего непонятого, сокровенного и таинственного. Тот и другой – мистицизм и рационализм – имеют глубокое основание в самой природе человека, и потому-то так постоянно являются основными направлениями его интеллектуальной жизни» [9, с. 17].

Утверждая существование непосредственного знания в человеке, неопровержимое никакими силлогизмами, автор настаивает на том, что человек на всех ступенях своего развития, согласно своей природе, *мистик в глубине души*. С другой стороны, пользуясь своим разумом, человек постоянно открывает одну тайну за другой. По мере успеха в этом деле область мистического суживается. Сознание успеха, своей силы и власти над окружающим миром возбуждает в нем гордость и самомнение. Поэтому (не противоречит ли себе?) В. Снегирёв говорит, что человек – рационалист по своей природе, с тем только ограничением, что вера во всемогущество разума есть иллюзия, которая легко может быть разрушена, если человек захочет. Никогда с очевидностью нельзя утверждать, что нет ничего сверхчувственного, так как для этого нужно выйти за предел своей ограниченности, чего человек не может сделать. Для того, чтобы доказать это, утверждает исследователь, нужно перестать быть человеком. «Мистическое направление, понимаемое в широком смысле, есть, таким образом, первоначальное, основное, непоколебимое и неуничтожимое направление познающего духа человеческого. Рационализм есть, напротив, так сказать, производное, вторичное направление, непрочное и временное по своей природе» [9, с. 19].

Удовлетворение мистического направления в условиях земной жизни возможно только в откровенной религии, а рационалистического – в фактах науки. Гармония этих двух начал очень редко осуществляется в отдельном человеке, и потому это становится проблемой интеллектуальной жизни всего человечества. Причем мистицизм и рационализм постоянно престопают пределы, отведенные им их природою, находятся в постоянном состязании (борьбе!). Если преобладает мистицизм, человеку кажется, что он видит «чудеса в самых простых и обыденных явлениях, всюду видит глаголы духа и его деятельность». Если возобладает рационализм, то он приходит к признанию мира «чистым и весьма простым, в сущности, механизмом», преклоняется перед разумом человеческим как высшим и совершеннейшим механизмом. Таким образом, *мистицизм вырождается в неверие и кощунство, а рационализм – в крайний скептицизм*. Отсюда, считает В. Снегирёв, задача философии состоит в том, чтобы выработать «...целостное разумное мирозерцание [которое. – И. П.] всегда должно быть органическим единством обоих направлений в законных пределах того и другого, должно объединять в себе непознаваемое и познаваемое, бесконечное и конечное, временное и вечное, таинственное и понятное, должно быть единством положительного знания и веры, единством эмпирической науки и откровенной религии» [9, с. 19].

И именно здесь на помощь философии приходит психология, в которой, по мнению Ю. Стоянова, «сплетаются воедино извечный вопрос о вере и разуме, жизни ума и сердца» [12, с. 281]. В реальности мы имеем дуализм, который перерастает в мировоззренческую и историко-философскую проблему, тогда как на философско-психологическом уровне, масштабность которого казанским теистом раскрыта в его обширном курсе лекций по психологии, мы видим тенденции к сближению мыслимого и действительного, веры и разума. Как это возможно?

Как нам кажется, в этом месте нужно быть осторожными, чтобы не впасть в «схематизм», а точно понять логику психологической мысли автора. Ключевым здесь представляется принцип *тождества сознания и жизни*, который конкретизируется в двух методологически важных замечаниях В. Снегирёва: а) *тождество сознания и сознаваемого* и б) *внесение души с её состояниями в состав идеи личности* (с применением метафизического и феноменологического толкования). Благодаря этим принципам и первоначальным законам сходства и смежности, жизнь *субъекта-души* предстает пред нами как «живой и непрерывный процесс», в котором тесным образом связаны низшие и высшие деятельности души, где последние, в свою очередь, представляют *триединство «ума-сердца-воли»*. Эти явления, возникая постепенно, развиваясь в той или другой мере в течение всей жизни человека, связаны между собою органически, т. е. предполагают и обуславливают друг друга, одно без другого существовать не могут, хотя каждое имеет свою долю самостоятельности и независимости. Своею органическою совокупностью они и составляют то, что можно назвать «*душевым организмом*». С другой стороны, сложные процессы ума, сердца и воли суть психические механизмы с определенным значением и определенными целями. В основании *ума*, как единства *разума* (интуитивного мышления или созерцания) и *рассудка* (дискурсивного суждения), душа действует целиком, предполагая: «1) учение о различении субъекта и объекта или образование идей я и внешнего; 2) учение о восприятии (опыте) и представлении; 3) общую идею, или понятие; 4) суждение и умозаключение» [10, с. 287]. Тогда как сердечное чувство является «*двигателем всей душевной жизни*, – иначе, – он мотивирует все её процессы», именно им «создается ценность жизни» [10, с. 371, 374].

Что касается разделов «Нравственное чувство» и «Религиозное чувство» в психологической теории В. Снегирёва, то в них он больше предстает как ученый-метафизик, чем психолог-эмпирик. Высказываясь за синтез утилитарной и интуитивистской теорий морали, способ приближения к этическому он видит в построении «психологической теории нравственного чувства», которая исходит из необходимости признания его внутренней основы. Для ученого-теиста представляется очевидной та истина, что мораль невозможна без личности, тогда как, в свою очередь, личность невозможна без идеала. Сознание лежащего в основе жизни духа, сознание организационного плана как конечной цели его бытия и развития и дает начало тому, что называется идеалом. Идеал как «представление совершенства, конечной цели человеческой природы» постепенно и незаметно изменяется в своем составе и формальном отношении своих частей под влиянием опыта внешнего, но по своей сути влияет ключевым образом на формирование нравственного чувства.

«В результате же тесной связи идеала совершенства человеческой природы с реальным первообразом его, идеалом всесовершенства, Богом, чувство долга превращается в любовь к Богу, т. е. к идеалу и источнику всех совершенств. Тогда самый процесс исполнения должного, осуществления в жизни идеала, становится величайшим наслаждением, соединяется с чувством близости Божества, жизни в нем и т. п. Самая тень какого-либо принуждения исчезает, и наступает то состояние праведности, когда самые заповеди и предписания закона нравственного становятся излишними – исчезают из сознания: они сливаются с жизнью и деятельностью человека, становятся жизнью, которая раскрывается со всею, возможною для человека, полнотою и совершенством» [10, с. 581]. Здесь В. Снегирёв наметил уже переход от нравственного чувства к религиозному, пытаясь раскрыть психологические основы религии. *Именно в религиозном чувстве достигает своего апогея тождество сознания и жизни*. Признавая ограниченными и несостоятельными эволюционизм, подходы И. Канта, Г. Гегеля, Ф. Шлейермахера, М. Мюллера, автор исходит из утверждения, что религия есть сознание человеком присутствия в мире всемогущей личной силы, т. е. Личного Существа и своей непосредственной связи и соотношения с ним: «*в основе религии лежит идея всемогущей личной силы, или всемогущей Личности, присущей миру и вызывающей в человеке особого рода волнения-чувства и действия*» [10, с. 599].

Идея Бога возникает в человеке необходимо и присуща ему скрытно, в самой природе его духа, по самому строю его внутренней жизни и деятельности, или, как прежде выражались, «прирожденна» ему. Идея бесконечного, убежден профессор, есть составная и логически необходимая часть процесса самосознания. Степень ясности своего «Я», своей личности пропорциональна степени ясности идеи Высшего Существа. Насколько индивидуально и ясно осознаётся представление о своей личности, настолько же определено возникает представление об особенностях и основных свойствах Бесконечной Личности. В этом, по нашему мнению, и состоит суть «психологического» доказательства бытия Бога В. Снегирёва. Отсюда уже само собою возникает искание Божества, вера как инстинктивное стремление познать Его, при этом быть с Ним в определенных отношениях. Такое «откровение» высшей жизни в пределах эмпирического сознания, которое, по сути, является проводником идеального начала в психические процессы, В. Зеньковский называет «интуицией идеального» [3, с. 35].

Итак, «психология живой личности» Вениамина Алексеевича Снегирёва как представителя православно-академического теизма XIX в. является самобытной и интересной попыткой создания синтетического варианта психологической науки на началах теизма путем объединения спиритуалистического и эмпирического (психофизиологии) подходов. Именно в этих науках о душевных явлениях, в их взаимных соотношениях, в их отношении к физиологическим состояниям организма и в их основе, или конечной причине, ученый-теист видит разгадку природы личности, как верно подметил В. Несмелов, «эмпирической проекции трансцендентной основы в эмпирическом феномене человеческого сознания». Таким трансцендентным коррелятом сознания личности, как мыслящей, чувствующей и волящей, выступает идея Личного Бога, без которой невозможно единство сознания, тождество сознания и жизни. Поэтому-то психология выступает исходным началом и «опытной опорой» метафизики духа. В этой психологии субъективности («психологическом индивидуализме»), где за «данностями сознания», как синтезом мысли и чувства, скрывается теистический норматив, выразившийся в форме идеи Бога-Личности, объединяются метафизический и физиологический элемент, тело и душа, создавая необходимую целостность нашего «Я» как антропологическую предпосылку единства религиозной веры и положительного знания.

#### Библиографический список

1. Вержболович М. Обзор главнейших направлений русской психологии // Вера и разум. – 1895. – Т. 2. – Ч. I. – С. 455–487.
2. Гаврюшин Н. К. Антропология в свете гносеологии: В. А. Снегирев и В. И. Несмелов // Этюды о разумной вере. – Минск : Белорус. Правос. Церковь, 2010. – С. 612–625.
3. Зеньковский В. В. Задачи религиозной психологии // Христианская мысль. – 1917. – № 1. – С. 24–45.
4. Несмелов В. И. Памяти Вениамина Алексеевича Снегирёва // Православный собеседник. – 1889. – № 5. – С. 97–154.
5. Пинчук В. Ю. Метафизическая психология в русском духовно-академическом теизме XIX века : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / УГПИ. – Усурийск, 2003. – 169 л.
6. Поль В. А. Философский теизм в Казанской духовной академии: опыт системной реконструкции и интерпретации : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / УГПИ. – Усурийск, 2007. – 175 л.
7. Снегирев В. А. Психология и логика как философские науки (Из вступительных чтений в курсы психологии и логики) // Православный собеседник. – 1876. – № 8. – С. 427–451.
8. Снегирев В. А. Науки о человеке // Православный собеседник. – 1876. – № 9. – С. 62–89.
9. Снегирев В. Спиритизм как философско-религиозная доктрина // Православный собеседник. – 1871. – Ч. I. – С. 12–41, 279–316; Ч. III. – С. 9–51, 142–172, 282–330.
10. Снегирев В. А. Психология. Систематический курс чтений. – Харьков : Тип. Адольфа Дарре, 1893. – IV, XXV. – 700 с.
11. Снегирев В. А. Логика. Систематический курс чтений. – Харьков : Тип. Адольфа Дарре, 1901. – VI. – 320 с.
12. Стоянов Ю. А. Гносеологические воззрения В. А. Снегирева // Вече. Альманах русской философии и культуры. – 2004. – № 16. – С. 279–286.

© Печеранский И. П.