

УДК 111.1

Ткачук М. Л.

## ПРОБЛЕМА ВІРИ І ЗНАННЯ У ТВОРЧОСТІ ПЕТРА ЛІНИЦЬКОГО

*Статтю присвячено аналізу інтерпретації київським філософом і богословом Петром Ліницьким (1839-1906) ключового для православної духовно-академічної думки XIX - початку XX ст. питання взаємин між вірою і розумом, вірою і знанням.*

Попри давно відзначену й неодноразово наголошену питому увагу до проблеми взаємин віри і розуму, віри і знання у православному духовно-академічному середовищі Росії XIX - початку XX ст., дослідницький доробок у вивченні суті та специфіки підходів до її розв'язання, запропонованих філософами духовних академій, залишається доволі скромним і фрагментарним. Хоч як парадоксально, мало не одностайна фіксація в сучасній історико-філософській літературі значущості цієї проблеми у духовно-академічному дискурсі практично не супроводжується спробами її спеціальної реконструкції та аналізу, що значно збіднює уявлення як про

самий феномен духовно-академічного філософування, так і про вчення, розгорнуті в його межах.

Разом з тим, необхідність систематичного аналізу одного з найважливіших, сутнісних аспектів православної духовно-академічної філософії наразі зумовлена не лише піклуванням про підвищення продуктивності й ефективності її історико-філософського осмислення, а й актуалізацією самої проблеми взаємин віри і розуму в сучасному світі, невдоволеному своїми реаліями і занепокоєному своїм майбутнім. Потреба пристосування релігійних спільнот до умов невинної секуляризації суспільного життя, з одного боку, а з іншого - виклики та загрози пла-

нетарному існуванню, породжені техногенною цивілізацією й переведенням людських стосунків і світосприйняття у площину ринкового егоїзму та споживацтва, спонукають до нового осмислення старої проблеми взаємин віри і розуму, віри й знання. Як досить промовисті свідчення актуальності останньої для сучасної конфесійної свідомості, згадаймо резонансні Соборні слухання Всесвітнього Російського Народного Собору «Віра і знання: наука і техніка на межі століть», проведені в березні 1998 р. (Москва - Сергіїв Посад) [1], та оприлюднену у вересні того ж року відому енцикліку Йоана Павла II «Fides et Ratio» («Віра і Розум») [2], що увиразнюють спільне для нинішнього етапу розвитку і православ'я, і католицизму прагнення до гармонізації взаємин двох принципово важливих сфер особистісного й суспільного життя. У цьому ж контексті варта згадки чи не найгучніша з промов, виголошених за час понтифікату Бенедикта XVI, - маємо на увазі його «регенсбурзьку» лекцію «Віра, розум та університет», що у вересні 2006 р. сколихнула весь мусульманський світ необережним цитуванням одного з візантійських імператорів (стежачи за szereгою міжконфесійних образ і вибачень, світова спільнота мало не пропустила головного - розгорнутої в академічний спосіб тези про «нове об'єднання» віри і розуму на ґрунті усвідомлення, що «нерозумність» суперечить природі Бога, яке спонукає до «розширення нашої уяви про розум і його застосування», до «мужньої відкритості» широті й величі розуму, до акцентації «питання про раціональність віри») [3].

Останнім часом спостерігається загострення уваги до проблеми взаємин віри і розуму, віри і знання не лише у конфесійному, а й у світському середовищі. Зокрема саме ця проблема опинилася в епіцентрі антиклерикального руху, розгорнутого минулого року на російських теренах групою провідних науковців, громадських діячів і правозахисників. Членів цього руху, що не має на меті боротьбу з релігією, шанує свободу совісті й релігійних переконань і розглядає релігійні конфесії як невід'ємну складову громадянського суспільства, об'єднує глибока занепокоєність загрозою православної «клерикалізації» російського суспільства та системи освіти [4], протест проти виразної антиконституційної

«тенденції до злиття держави і церкви» [5] та формування під машкарою «релігійного відродження», по суті, «нової національно-релігійної ідеології, проникнутої запереченням демократії, ксенофобією та культом влади» [6].

Зважаючи на те, що будь-які, навіть діаметрально протилежні, сучасні підходи й дискусії щодо проблеми взаємин віри і розуму, віри і знання неunikно заторкують її історичний аспект, далеко не вичерпно (і не завжди адекватно) представлений у нашій фаховій літературі, перед істориками філософії постає завдання реконструкції й усебічного незаангажованого аналізу означеної проблеми на ґрунті спеціальних досліджень і, в першу чергу, усунення «білих плям» у вивченні підходів до її розв'язання, представлених у вітчизняній філософській традиції.

У світлі такого завдання в поле першочергової дослідницької уваги потрапляє саме духовно-академічна філософія XIX - початку XX ст., сфокусована на проблемі віри і розуму за самими своїми статусом і сутністю.

Як тип філософування, інституалізований у системі православної духовної просвіти і сформований, у своїх визначальних рисах, відповідно до її цілей та вимог, духовно-академічна філософія розвивалася на засадах християнського теїзму, а отже, розуміння Абсолюту як «живого» Бога, Творця і Промислителя, вільної і свідомої Особистості. Прагнучи до розбудови на ґрунті православного віровчення особливого типу філософського умоспоглядання - «православної філософії», духовно-академічні філософи не за самим лише статутним приписом, а цілком щиро, виходили з переконання, що «істинна філософія» не може суперечити «істинній релігії», а отже, вбачали за мету «піднесення» чистого мислення до невичерпної скарбниці Одкровення. Очевидно, що у світлі такої мети проблема взаємин віри і розуму поставала для духовно-академічної філософії не абстрактною, а цілком органічною, «своєю» проблемою, яку не оминув увагою жоден із її речників.

Однак навряд чи хто (принаймні з вихованців Київської духовної академії) присвятив їй уваги більше, ніж Петро Ліницький (1839-1906), чий систематичний інтерес до проблеми увиразнено не лише у низці спеціальних розвідок<sup>1</sup>, а й практично в усіх його численних творах<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Маємо на увазі його серію статей, присвячених аналізу праці відомого російського філософа Бориса Чичерина «Наука і релігія» (1880-1881), та працю «Значение философии для богословия (пособие к апологетическому богословию)» (1903-1905), надруковані у «Трудах Киевской духовной академии», а також розвідки «Вера и знание» (1889), «Чем различается вера от знания?» (1889), «Как возможно единство веры и знания?» (1889), «Как далеко может и должно простираться влияние религии?» (1890), «О православии как истинно-христианской вере» (1897), «Есть ли какая-нибудь разница между религиозной верой и наукой?» (1897) та ін., вміщені у харківському журналі «Вера и Разум».

<sup>2</sup> Див. його: Обзор философских учений.- К., 1874; Учение Платона о божестве.- К., 1876; Славянофильство и

Наполегливість, з якою П. Ліницький знову і знову повертається у своїх розвідках до теми взаємин віри і знання, цілком не дивна. Згадаймо, що київському професору судилося стати сучасником революційних відкриттів у природознавстві, яке, здавалось, ось-ось має пізнати останні таїни людини і світу, більше не потребує такої, вживаючи вислів славетного Лапласа, «гіпотези» як Бог, а відповідно, свідком переможного ствердження «наукової» філософії позитивізму та матеріалізму, впевнених у застарілості й нікчемності метафізики з її нездійсненними прагненнями до світу «горнього». Годі й говорити, що духовно-академічний філософ і богослов П. Ліницький і гадки не мав зраджувати апостольську заповідь: «не вподібнюйтеся до цього світу» (Рим. 12:2), відстоюючи глибоке переконання у незнищенності віри та її цілковитій суголосності розуму.

Пристосуватися до «духу доби» П. Ліницькому заважали не лише релігійні переконання, а й надзвичайно гостра відраза до будь-яких виявів «емпіризму», що обмежує пізнання виключно явищами та їх законами, а відтак, змішує «дійсне з належним, буденне з нормальним, фактичне з ідеальним» [7, 111]. Залишаючись байдужим до «недосконалості цього життя», емпіризм, між іншим, знецінює й віру, адже заперечує існування надчуттєвих предметів як непідвладних досвідному пізнанню [8, 483].

Граничний емпіризм (у формі позитивізму) та об'єктивізм - саме на ці «хвороби», наголошує П. Ліницький, страждає сучасна йому доба, що віддає перевагу досвіду перед розумом і прагне не «розумового осягнення», а «фактичного підтвердження» [7, 107]. Підносячи на вищий п'єдестал природознавство як «справжню науку», що вивчає те, що, власне, й можна вивчати, тобто явища та їх закономірності, позитивізм скасовує метафізику, як «марення про буття», і відводить філософії місце виключно «вступу до пізнання», його теорії, або ж гносеології. Заперечуючи умоглядну філософію й обмежуючи достовірне пізнання лише цариною умовного і скінченного, позитивізм залишає вірі те безумовне, нескінченне, абсолютне, яке, з його точки зору, і не може бути пізнаваним. Ототожнена з не-знанням віра, таким чином, проголошується «чистою ірраціональністю», цілковитою протилежністю розуму.

Несприйняття ані позитивістської парадигми філософування, ані розмежування віри та розуму

спонукає П. Ліницького до аналізу проблеми, принципової для духовно-академічної філософії, свідомо сформульованої ним - на цьому варто наголосити - як проблема *віри і знання*.

Артикулюючи проблему саме в такий спосіб, П. Ліницький спеціально наголошує на некоректності традиційної контрверзи віри і розуму: віра «не може протиставлятися розуму», адже вона «власлива людині як істоті *розумній*» [9, 270-271] і становить необхідний елемент пізнавальної активності (віра в істину, в кантівському формулюванні, є постулат розуму) [10, 151]. Зрештою, саме розум переконує людину в наявності незбагнених «предметів або істин» [9, 271]. Відтак членами бінарної опозиції виявляються *релігійна віра і знання*, з'ясування взаємин між якими передбачає розуміння сутності і специфіки обох феноменів.

*Релігійна віра*, за визначенням П. Ліницького, - це «віра у буття надприродного начала і в одкровення людству такого начала» [9, 271], це благодатне спілкування з Богом, опосередковане Церквою, як хранителькою благодатного дару, вчителькою й керманічем у справі спасіння людської душі [11, 215]. Що ж до поняття «знання», то воно, на думку П. Ліницького, виявляється доволі «невизначеним», адже наявні тлумачення зазвичай стосуються не його суті, а *оцінки чи призначення* [12, 287-288]. Причому, «найуживаніше» з тлумачень сформовано за аналогією «з промисловою діяльністю» і полягає «у здобуванні фактичних відомостей, у встановленні фактів, які є власне матеріалом знання. Як для видобування у промисловій сфері ... потрібні складні засоби, штучні знаряддя й нелегко засвоювані прийоми, так і для встановлення наукових даних необхідні складні розумові операції, однак результати таких операцій усе ж таки мають значення лише матеріалу, який потребує обробки, аби постало справжнє знання» [12, 288-289]. Таке суто зовнішнє, механічне тлумачення знання, перейняте кількісно-«товарним» його виміром, не стосується виміру сутнісного, щодо якого знання є *пізнанням*, тобто «розумовим засвоєнням даного предмета, що відбувається через дію різних пізнавальних здатностей, а саме: *чуттєвого сприйняття, пам'яті та уяви* (що утворюють досвід або спостереження), а надто - *мислення*» [13, 78]. Разом з тим, наголошує П. Ліницький, гносеологічний процес не є суто внутрішнім, суб'єктивним, органічним: він має своє метафізичне підґрунтя у визнанні духу і матерії двома протилежними началами буття.

З'ясування суті проблеми взаємин між вірою та знанням передбачає, на переконання П. Ліницького, їх розгляд передусім у історичній площині, адже з плином часу обидва поняття, як уособлення «сил живих, діяльних» [9, 275], набувають певних видозмін, а відтак, змінюється сенс і зміст питання про їх співвідношення.

Проблема віри і знання постає вже «з перших часів християнства» у полі напруги між Одкровенням і розумом. Одкровення, тобто оприявлення Богом світові безумовної *рятівної* істини про себе як про абсолютно-досконалий особистісний Дух, істини, що має на меті людське *переображення*, є благодатним даром людям: «... те, що можна відати про Бога, їм явне, бо Бог їм об'явив» (Рим. 1: 19). *Об'явлена, а не здобута* істина, від початку опиняється в епіцентрі конфлікту між виплеканим античною філософією переконанням у спроможності людини здолати зло власним зусиллям, через торування знання, його поступове піднесення від нижчих до вищих форм, і християнською впевненістю у зворотному - у слабкості волі й розуму людини, що має уповати лише на Бога й осягнення сповіщеної ним істини через віру. А втім, утверджуючи необхідність залучення до такого осягнення всіх духовних сил людини, а отже, її розуму, християнська релігія, кажучи словами П. Ліницького, «мусила допустити діяльність розуму в царині самої віри, тобто визнати у розумі силу, сприятливу подальшому й досконалішому засвоєнню істин віри», формуванню «віри освіченої», віри, що знає [14, 221-223].

Розглядаючи «історію питання про віру і знання», П. Ліницький акцентує увагу на трьох, на його думку, ключових концепціях знання, що істотно позначилися на розумінні взаємин останнього з вірою - їх авторами є Платон, Арістотель і Декарт.

Згідно з Платоном, зауважує П. Ліницький, метою філософування постає «оволодіння верховним благом ... через поступове піднесення від чуттєвого до надчуттєвого» [14, 238]. При цьому віра (у сенсі довіри до почуттів) становить у філософії Платона нижчий, чуттєвий ступінь пізнання, який долається знанням як прагненням до надчуттєвого світу сущого: не віра, а знання постає тут шляхом до спасіння, до спілкування з Богом. Відтак не дивно, що у своїй християнізованій версії платонівське тлумачення знання іноді набувало крайніх форм, призводячи до містицизму: у деяких «нерозважливих» християнських послідовників Платона (гностиків, містиків) виразна, як зазначає П. Ліницький, «переконаність у тому, що підносячись до вищого

щаблю духовного споглядання, ми досягаємо безпосереднього спілкування з Богом, причому, звісно, не лише віра, а й усі засоби, пропонувані Церквою для керівництва душами віруючих, увесь лад церковного життя нехтуються» [14, 224]. Однак неспівмірність віри і знання у Платона не виключали їх взаємного зв'язку: знання досконаліше за віру, але без віри воно неможливе. Що ж до християнської віри, то вона принципово відмінна від тієї «чуттєвої» віри, про яку навчав Платон, прагнучи звільнити від неї людську душу. Християнська віра є «акт духовний», «оприявлення моральнісного духу», а відтак утворює із знанням одне неподільне ціле: християнське знання «животвориться щирою й непохитною вірою, що стала переконанням, отже не звільняє від віри, а навпаки, утверджує у вірі» [14, 225]. Набуваючи тієї ваги, яку Платон надавав знанню, християнська віра не входить в антагонізм із знанням: віра і знання на зорі християнства тлумачаться як «різні види чи ступені прояву одного й того самого релігійного життя» [15, 389].

Необхідність систематизованого викладу істин, «відкритих самим Богом», у формі християнського віровчення актуалізує аристотелівське тлумачення «правильного» знання, ознаками якого є систематичність і доказовість [14, 227-228]. Відтак християнське прагнення до «правильного» знання щодо предметів і змісту віри оприявнюється «подвійним чином: як прагнення до розбудови системи віровчення на міцних засадах одкровення і як прагнення до раціонального доведення положень віри» [14, 238]. У процесі розбудови християнського віровчення формується богословська наука як система знань, щодо яких віра є підвалиною і дороговказом. Водночас спроби раціонального обґрунтування й доведення християнських догматів, передусім - істини буття Божого, призводять до поступового відмежування філософії (як царини доказового знання) від богослов'я (як віровчення, що не потребує доведення) [14, 239]. Дедалі більше втрачаючи свій «богословський характер», філософія, нарешті, «відмежує для себе свою власну царину у вченні про природу речей і людини», хоча й зберігає свій зв'язок із цариною віри у метафізиці [15, 390].

Новочасне розуміння знання, зауважує П. Ліницький, ґрунтується на запропонованих Декартом і взятих на озброєння класичним німецьким ідеалізмом правилах методичного мислення. Згідно з останніми, критеріями істинного знання постають ясність і чіткість (так би мовити, розумова очевидність), аналітичність, дотримання

певного мисленнєвого порядку (процедури логічного виведення, або раціональної дедукції), послідовність і повнота. Прагнення філософії до систематичної зв'язності й віднайдення єдності навіть протилежних понять, піднесення думкою від окремих і розрізнених явищ до їх глибинних, загальних засад і принципів набули таких граничних форм, що «взагалі всі розбіжності, навіть найістотніші, ... потонули у нестримному потоці всеохопного мислення», а разом з тим, ремствує П. Ліницький, «таке важливе для релігійної свідомості розрізнення між плотським і духовним, чуттєвим і надчуттєвим, у німецькому ідеалізмі постало . . . лише наслідком подвійності, притаманної людській свідомості», релігія виявилася « формою свідомості, що її тимчасово переживають людина і людство», а визначення віри, методично виведені за внутрішніми законами мислення, - «витвором самої людини» [14, 234-235].

Тріумфальний поступ природничих наук й утвердження сучасної філософії на засадах емпіризму, для якого віра, як показує П. Ліницький, є виявом *незнання*, дедалі більше поглиблює прірву між знанням і вірою у свідомості загалом, який сприймає їх як синоніми *природного* (такого, що існує насправді) і *надприродного* (що насправді не існує): природне відносять до царини наукового пізнання й дослідження, а надприродне - до царини віри, що проголошується «забобою, який рано чи пізно має зникнути й поступитися місцем знанню» [10, 148]. Намаганням остаточно розірвати зв'язок між вірою і знанням зумовлене, як зауважує П. Ліницький, і знехтування метафізики, з усуненням якої філософське осягнення людини та природи позбавляється ґрунту, поступаючись «спеціальним наукам», визнаним такими, що «цілковито вичерпують усі інтереси пізнання» [15, 390]. У своєму прагненні до абсолютного панування наука підміняє релігійну віру «науковою вірою, а саме, вірою у всемогутність науки, в її покликання перетворити світ і задовольнити всі людські потреби» [15, 392]. Таким, підсумовує П. Ліницький, є актуальний стан взаємин віри і знання.

Очевидно, замислюватися над питанням, чи міг задовольнити такий стан релігійного мислителя, яким був П. Ліницький, є зайвим, адже відповідь зрозуміла сама собою. Саме переконання в аномальності того антагоністичного характеру, в якому опинилися взаємини віри і знання за новітньої доби, спонукає духовно-академічного філософа до пошуку переконливих аргументів на користь єдності віри і знання.

Одним із «інструментів», використаних

П. Ліницьким на цьому шляху, став критичний аналіз позитивізму, що мав на меті виявити його вразливі місця і довести марність претензій здолати релігію, пов'язавши її із «забобонами», людськими «фантазіями», «невіглаством», «незнанням» законів природи та справжніх причин її явищ.

Твердячи про доступність для пізнання тільки тих явищ, які й повинна вивчати (шляхом спостереження, досвіду та індукції) наука, позитивізм, зауважує П. Ліницький, водночас висуває перед останньою завдання відкриття законів природи, більше того, встановлення єдиного, фундаментального закону, на статус якого готові претендувати, приміром, закон збереження енергії або закон причинності. Але на відміну від випадкових, мінливих та індивідуальних явищ, закони, нагадує він, є «началами необхідними і всезагальними». Встановлюючи такі начала, наукове пізнання, усупереч твердженням позитивізму, вочевидь не обмежує себе лише сферою явищ, адже містить, поряд із чуттєвим, умоглядний елемент. Скільки б не заперечувати роль умоглядного пізнання, зауважує П. Ліницький, без нього неможливі ані наука, ані філософія, ані релігія. Саме воно спроможне «підносити дух від землі до неба» [16, 508] та прозирати у світ надчуттєвого, того Абсолютного й безумовного, що проголошено позитивістами *непізнаним*.

Справді, Абсолютне і безумовне не охоплюється законами природи - останні є тільки правилами, згідно з якими відбуваються певні явища. Але чи обмежуються прагнення науки лише дослідженням «світу видимого», його явищ і закономірностей? Чи не любов до Істини, що становить одне з найістотніших духовно-моральнісних достоїнств людини, є її рушійною силою? І чи не зумовлено й неуможливлено це прагнення скінченного й обмеженого матерією людського духу до справжньої свободи і досконалості існуванням нескінченного, нічим не обмеженого, безумовно вільного Абсолютного Духу?

Варто відзначити, що у своїх розмислах щодо зазначених питань П. Ліницький демонструє доволі рідкісну для конфесійного мислителя стриманість і об'єктивність, відмовляючи у прихильності як «ревнителю віри», котрі вбачають у «допущенні» умоглядного пізнання до царини віри зазіхання на її сокровенність і непорушність [8, 483], так і «ревнителю знання», яким здається, що будь-яке «спілкування» з вірою загрожує гідності та свободі наукового дослідження [8, 475]. Глибоко усвідомлюючи ту обставину, що релігія і наука, віра і знання є «різними царина-

ми духовного життя і діяльності» [15, 389], а також заперечуючи будь-які спроби сприйняття релігійного віровчення як підґрунтя, джерела й керманіча наукового пізнання (адже такі спроби, власне, й породжують та підживлюють протистояння між ними<sup>3</sup>), духовно-академічний філософ не стомлюється вказувати на хибність поляризації науки і релігії і схильний убачати в них не ворогів, а союзників. Ланцюжком, що пов'язує науку і релігію, є, на думку П. Ліницького, поняття Абсолютного Духу: якщо «для релігії Абсолютний Дух є предметом живої і діяльної віри», то для науки його існування є тим «необхідним припущенням», тим «суб'єктивним мотивом» усіх її вищих шукань (мотивом «прихованим, часто хибно зрозумілим, але завжди діяльним і необхідним»), який уможливорює зведення всіх окремих знань до «всеохопного основного начала» [17, 222-223]<sup>4</sup>. Упевненість в онтологічній значущості абсолютного духовного начала, яке оприявнює себе в людському дусі, уповноважує П. Ліницького до висновку про те, що «знання і віра, наука і релігія не тільки не виключають і не можуть замінити одна одну, а й, навпаки, *необхідні* одна одній, адже через релігійну віру підноситься гідність науки, потреба знання перетворюється на безкорисливу й піднесу любов до істини; з іншого боку, за допомогою науки поглиблюється й очищується релігійна віра, відтак повнота істинно людського буття, що єднає *скороминуще* з *вічним, людське* з *божественним*, можлива лише за тісного союзу і взаємодії науки та релігії» [15, 398]. Відтак, підсумовує професор, «хоч би яких подальших змін зазнавала наука, хоч би як розширювалася сфера наукових знань, наукою ніколи не буде скасована необхідність релігійної віри» [10, 151]. Один із яскравих прикладів її невмирущості П. Ліницький знаходить, до речі, у тому ж таки позитивізмі, чие приховане тяжіння до Абсолютного увиразнилося, зрештою, у проголошенні Огюстом Контом «релігійного культу нової Трійці»: людства (Велика Істота), землі (Великий Фетиш) і простору (Велике Середовище) [18, 116].

Як засвідчують праці П. Ліницького, одним із істотних мотивів, що спонукали його до аналізу проблеми взаємин віри та знання, виявилось переконання у неадекватності поширених уявлень про релігію як «царину ірраціонального». Відстоюючи тезу про укоріненість релігійної віри

«в сутності людського розуму» [10, 151], П. Ліницький виходить із переконання в тому, що факт «відкритості» істини релігійній свідомості зовсім не засвідчує пізнавальної пасивності віри, адже одкровенна істина потребує прийняття і засвоєння, причому «всіма силами духу» [7, 103]. Щодо останнього, П. Ліницький особливо підкреслює *однобічність* і «цілковиту хибність» віднесення віри до чуттєво-емоційної сфери людини, визнання головними «органами релігійності» серця і волі й одночасного нехтування ролі розуму в релігійному світосприйнятті. Якщо виходити з тези про те, що віра пронизує й охоплює всі сили людської душі, переображує «всю» людину, то розум тут не становить винятку. Таке розуміння, наголошує професор, зовсім не суперечить православній традиції, яка, проголошуючи серце «осердям душевного життя», шанувала розум як невід'ємну складову останнього, єдину й неподільну з іншими силами душі [7, 114]. Це цілком слушне зауваження П. Ліницького варто взяти до відома тим сучасним «серцезнавцям», котрі, по-перше, намагаються локалізувати християнське поняття «серця» в «національному» дусі, а по-друге, позбавляють саме поняття, ототожнюючи його з емоційно-вольовою сферою й протиставляючи розумові, того значення «ціломудрія», що було надано йому східними отцями. У творах останніх серце, як символ «ціломудрія», є цілокупна й суголосна діяльність усіх душевних здатностей людини - чуттєвості, розуму та волі, і тільки в цій своїй цілокупності воно постає «органом» віри.

Наголошуючи на органічній для християнства єдності «знання і діла» [15, 405], релігійного досвіду й раціонального мислення, П. Ліницький однаково не сприймає крайнощів ані богословського раціоналізму, ані богословського емпіризму. Богословський раціоналізм, або ж деїзм, перетворюючи релігійну ідею про Бога в «абстрактну категорію першопричини» й заперечуючи «промисел», є, по суті, запереченням Одкровення, а отже, й релігії, і мало чим відрізняється від атеїзму [14, 229-230]. Натомість «емпіризм у питаннях віри» видається П. Ліницькому «ще неприпустимішим за абстрактний, виключний раціоналізм» [7, 109]. Адже захоплення «фактографічною», історичною стороною християнства затьмарює його сутнісне, *ідеальне* значення «належного згідно з розумно-моральною природою людини» [7, 111].

<sup>3</sup> Як слушно наголошує П. Ліницький, «...довготривалий історичний досвід показав, що використання релігійних ідей у статусі *наукових понять*, тобто понять, що мають на меті пізнання дійсності, неодмінно веде до зловживань, які перешкоджають вільному й плідному розвитку науки» [15, 397].

<sup>4</sup> Зрозуміло, що Абсолютний Дух тлумачиться православним мислителем у теїстичному його розумінні.

Однак опонуючи «абстрактному раціоналізмові», П. Ліницький жодним чином не був опонентом розуму й розглядав будь-які спроби ототожнення розуму з раціоналізмом за «неприпустимим помилку». Характеризуючи раціоналізм як «раціоналістичну сваволю», як «хибне застосування розуму» [19, 173], він спеціально застерігав від «ццькування» розуму, в тому числі й у царині богослов'я, яке, позиціонуючи себе «наукою», прагне здійснення апостольської заповіді *спізнання* Бога-творця через «роздумвання» над словом Божим і сотвореним ним світом (Рим. 1: 19-20). Сучасник потужної хвилі «деелінізації» християнства, спричиненої спробами ліберальної теології ХІХ - початку ХХ ст. «олюднити» християнську релігію, звільнивши її від «зайвих» філософських і богословських «нашарувань», від тих догматичних уявлень, що «втратили» свою актуальність для сьогодення, П. Ліницький не тільки наполегливо відстоював «необхідність знання у царині віри» [14, 223], а й наголошував на «потребі в науковій формі для засвоєння й реалізації у житті визначень віри» [8, 493]. Підґрунтя для реалізації цієї потреби П. Ліницький убачав у наявності того спільного для віри і знання елемента, яким є *умоглядні поняття*, а найбільш адекватною її формою вважав так зване *умоглядне богослов'я*, спроможне поєднати віру і знання в таке «живе ціле», в якому релігійний зміст постає предметом раціонального витлумачення, а «Одкровення становить необхідну компенсацію недосконалості формальних понять розуму про Бога» [8, 483]. Важливо відзначити, що, висувуючи перед умоглядним богослов'ям завдання визначення у царині релігійної віри «начал або засад раціональних» й оцінюючи це завдання як «вочевидь філософське», в одній з останніх своїх праць («Значення філософії для богослов'я», 1903–1905) П. Ліницький, нарешті, наважується вжити щодо згаданої «наукової форми» практично не застосовуваний попередньою православною традицією, але відповідніший за змістом термін - «*філософія релігії*» [9, 271].

Як бачимо, погляд на проблему взаємин віри і розуму, віри і знання, запропонований понад сто років тому київським філософом і богословом Петром Ліницьким, значною мірою не втратив актуальності й донині. Його висновок про те, що віра і знання, релігія і наука, попри різну ідентичність, є не антагоністами, а довічними союзниками на шляху до Істини, передчуття того, що

«нерозумна», «сліпа» віра й «запахатіле» знання, яке увірвало у свою силу й безмежність влади над світом, однаково небезпечні для людства, що повнота людського буття потребує не взаємного винищення (що неможливо в принципі), а мирного й конструктивного співіснування знання та віри, здатен сьогодні знайти підтримку у багатьох представників як різних конфесій, так і світських кіл.

Не можна не помітити й того, що цілком виразний пієтет щодо розуму, виявлений П. Ліницьким як одним із найвизначніших представників православної духовно-академічної думки ХІХ - початку ХХ ст., не вписується, з одного боку, у доволі поширені уявлення про «прихильність духовної філософії як до всякого стибу алогізму, так і емпіризму» [20, 180], так і, з іншого, усучасні спроби «регіональної» типологізації духовно-академічного філософування, ґрунтовані на протиставленні «психологічного ідеалізму» київської школи «віруючому розуму» школи московської. «Упродовж ХІХ ст., - твердить, наприклад, російська колега Ірина Цвик, - у Київській духовній академії було створено своєрідну філософську школу, відмінну від "школи віруючого розуму" МДА (Московська духовна академія. - М. Т.), головним чином, меншим тяжінням до раціоналізації філософського викладання й більшим інтересом до проблем "сердечного споглядання" й духовного досвіду». Розглядаючи «духовно-споглядальне й етико-антропологічне обґрунтування релігійної свідомості» як «наслідок загальної київської установки», авторка веде мову про «логіко-раціоналістичний напрям», характерний для московської школи й, зокрема, її засновника Федора Голубинського, якому належить «ідея розбудови «умоглядного богослов'я» ("православної філософії")» [21]. Наскільки не відповідає запропонованій «парадигмі» П. Ліницький, який так само послідовно розвивав «логіко-раціоналістичний напрям» і утверджував цінності «віруючого розуму», але за кафедрою Київської духовної академії, причому робив це впродовж сорока (!) років (1865–1906), побиваючи всі рекорди академічного «довголіття», сподіваємося, є очевидним з усього викладеного. Наскільки відповідають цій «парадигмі» інтерпретації проблеми віри і розуму, віри і знання у творчості інших речників київської духовно-академічної філософії - це питання залишимо для наступних розвідок.

1. Всемирный Русский Народный Собор. Соборные слушания «Вера и знание: наука и техника на рубеже столетий». 18-20 марта 1998 года // <http://www.netda.ru/sobor/sarov98vera.htm#11>

2. Fides et Ratio (Вера и Разум): Окружное послание Святейшего Отца Иоанна Павла II епископам Католической Церкви о взаимоотношении между верой и разумом // [http://www.catholic\\_uz.htm](http://www.catholic_uz.htm)
3. Вера, разум и университет. Воспоминания и размышления / Лекция Бенедикта XVI на встрече с представителями науки в университете Регенсбурга 12 сентября 2006 г. // <http://www.blagovest-info.ru>
4. Открытое письмо академиков РАН Президенту России В. В. Путину. 23 июля 2007 // [http://www.atheismru.narod.ru/appeals/jul\\_07.htm](http://www.atheismru.narod.ru/appeals/jul_07.htm)
5. Открытое письмо Министру науки и образования РФ Альтернатива светскому научному образованию - невежество! // [http://www.atheismru.narod.ru/appeals/feb\\_07.htm](http://www.atheismru.narod.ru/appeals/feb_07.htm)
6. Заявление «В поддержку письма академиков РАН». 1 августа 2007 г. // <http://www.zaprava.ru/content/view/999/1>
7. *Линицкий П. И.* Значение философии для богословия (Пособие к апологетическому богословию) // Труды Киевской духовной академии. - 1903.- № 9.- С. 101-117.
8. *Линицкий П. И.* Как возможно единство веры и знания? // Вера и Разум. - 1889.- Т. 2.- Ч. I.- № 12.- С. 469-494.
9. *Линицкий П. И.* Значение философии для богословия (Пособие к апологетическому богословию) // Труды Киевской духовной академии.- 1905.- № 10.- С. 208-275.
10. *Линицкий П. И.* Значение философии для богословия (Пособие к апологетическому богословию) // Труды Киевской духовной академии. - 1904.- № 1.- С. 142-154.
11. *Линицкий П. И.* Есть ли какая-нибудь связь между религиозной верой и наукой? // Вера и Разум.- 1898.- Т. 2. - Ч. I.- № 4.- С. 123-138.
12. *Линицкий П. И.* Философия нашего времени // Вера и Разум.- 1891.- Т. 2.- Ч. II.- № 19.- С. 287-304.
13. *Линицкий П. И.* Краткий очерк основных начал философии // Вера и Разум.- 1895.- Т. 2.- Ч. II.- № 14.- С. 73-92.
14. *Линицкий П. И.* Вера и знание // Вера и Разум.- 1889.- Т. 2. - Ч. I.- № 6.- С. 217-239.
15. *Линицкий П. И.* Чем различается вера от знания? // Вера и Разум.- 1889. - Т. 2.- Ч. I. - № 10. - С. 389-411.
16. *Линицкий П. И.* О православии как истинно-христианской вере // Вера и Разум.- 1897.- Т. 2.- Ч. II.- № 24.- С. 503-525.
17. *Линицкий П. И.* Есть ли какая-нибудь связь между религиозной верой и наукой? // Вера и Разум.- 1898.- Т. 2.- Ч. I.- № 6.- С. 201-223.
18. *Линицкий П. И.* Обзор философских учений.- К., 1874.
19. *Линицкий П. И.* Два конца (По поводу книги проф. А. Н. Гилярова «Предсмертные мысли XIX в. во Франции».- К., 1901) // Труды Киевской духовной академии.- 1901.- № 6.- С. 151-178.
20. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г. Г.* Сочинения.- М.: Правда, 1989.- С. 11-344.
21. *Цвык И. В.* Владимир Соловьев и духовно-академическая философия XIX в. // Вестник Московского университета.- Сер. 7. Философия. - 2003.- № 1. - С. 3-21 // [http://www.philos.msu.ru/vestnik/philos/art/2003/tsvyk\\_solov.htm](http://www.philos.msu.ru/vestnik/philos/art/2003/tsvyk_solov.htm)

*Maryna Tkachuk*

#### **A PROBLEM OF FAITH AND KNOWLEDGE IN CREATIONS OF PETRO LINITSKIY**

*The article is dedicated to analysis of interpretation of major for orthodoxai spiritual-academic thought XIX - beginning of XX centuries question of relations between faith and mind, faith and knowledge by Kyiv's philosopher and theologian Petro Linitskiy (1839-1906).*