

УДК 17.241(477)"19/20"Глаголев

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ВІРИ ТА РОЗУМУ, ФІЛОСОФІЇ ТА БОГОСЛОВ'Я У ТВОРЧОСТІ С. С. ГЛАГОЛЕВА

ІГОР ПЕЧЕРАНСЬКИЙ,

кандидат філософських наук, доцент кафедри міжнародних відносин
Київського національного університету культури і мистецтв

У статті автор продовжує вивчати релігійно-філософську спадщину професора Московської духовної академії Сергія Сергійовича Глаголева (1865-1937), аналізуючи його праці в богословсько-філософській періодиці на предмет виявлення основних аспектів проблеми віри та розуму та пов'язаної з ними проблеми зв'язку філософії та богослов'я. Підхід академічного вченого, на думку автора статті, є синкретичним: оскільки він визначає віру як "інтуїтивну істину", у світлі платонівсько-агустинівської лінії православної апологетики, його погляди можна класифікувати як релігійний "інтуїтивізм", що протиставляється науковому оптимізму.

Ключові слова: Московська духовна академія, духовно-академічна філософія, С. Глаголев, основне богослов'я, апологетика, віра, розум.

Постановка й стан вивчення проблеми. Ця стаття є продовженням дослідження духовно-академічної творчості Сергія Сергійовича Глаголева, яке було розпочате автором у статті "Проблема взаємовідносин науки та релігії в християнській апологетиці С. С. Глаголева", надрукованій у попередньому номері. Власне, якщо там йшлося про підхід вченого до проблеми релігії та науки, яка для нього мала не лише науково-методологічний, але й світоглядний та екзистенційний характер, то **мета цієї статті** полягає в тому, щоб розкрити проблему співвідношення філософської та богословської складової православно-академічної теорії знання московського вченого, яка, разом із попередньою, становить "модуси" більш фундаментальної проблеми - віри та розуму. Слід підкреслити, що можливість єдності та узгодженості між цими феноменами або неминучість їх розбіжності й протистояння врешті-решт є питанням про граничні підстави існування людини та з особливою гостротою виникає в епохи корінних зламів світогляду, духовної розгубленості та пошуків утраченої цілісності духовного життя.

Виклад основного матеріалу. У 1892 році вченим були прочитані дві пробні лекції в МДА (17-18 серпня) на теми "Про умови виникнення релігійної віри" та "Про відношення філософії та природних наук до науки Вступу до Богослов'я". Які причини роблять людину володарем релігійної істини? Що саме уможлиблює появу в нас цієї віри? Релігійна віра, зауважує вчений, відрізняється від віри буденної за об'єктом: це віра в надприродне - віра в існування Вільного Творця та свободи, яка дарована ним його творінням. Ця віра може мати різні ступені та характер, але вона притаманна майже всьому людству. "Так, віра в надприродне є загальнолюдська віра, вона, відповідно, вроджена риса людського духу. Як віра релігійна, вона проявляється й у сфері розуму, й у сфері почуттів. У сфері розуму вона виражається у визнанні буття Творця та у своїй значу-

щості від Нього, у сфері чуття вона виражається безпосереднім відчуттям буття Творця, так би мовити, внутрішнім відчуттям Його буття та безпосереднім відчуттям своєї залежності від Нього, тобто в області серця ця віра виражається особливим душевним настроєм - почуттям любові та благоговіння до Творця, відчуттям відданості Йому та залежності від Нього" [1, с. 228-229]. Для того щоб релігійна віра не набула потворних форм у свідомості людини, потрібно виділяти вплив двох родів сприятливих факторів на неї: а) *ті, які діють необхідно* (теоретичні та фактичні докази, психічний настрій того, хто проповідує та віруючого, середовище), та б) *ті, які діють вільно* (свободна воля та божественна благодать). Фактори першої групи не діють, якщо немає факторів другої. Віра, згідно з ученням православної церкви, є наслідком *синергізму* - спільної взаємодії благодаті та свободи. Виступаючи проти детермінізму, С. Глаголев зауважує, що *жодна сила не в змозі змусити людину вірити, якщо вона цього не захоче*. "Бог не є безпосередня причина наших дій, але Він є причиною нашої здатності виробляти ці дії. Здатність самовизначення є факт, який має свою причину в Бозі, але кожний окремий акт самовизначення є фактом, що має для себе кінцеву причину в нашому "Я" [1, с. 240-241]. Якщо ми викинемо поняття свободи за борт існуючого, тоді все буття втратить характер розумності. Наше Я перетвориться на обчислювану функцію, як "функцію ефірних хвиль різної довжини". Для того, щоб цього уникнути, потрібно "перевиховати" мислення, яке заперечує віру в надприродне, через уведення "політекономічного принципу" в дії людини, суть якого полягає в об'єднанні сил та розподілі праці. Він може бути взятий за основу як теоретичного, так і практичного богослов'я. Саме цей принцип, на думку автора, дозволяє дослідити ті фактори, які уможливають віру, та випрацювати норми, що мають привести до неї.

Відмічаючи сильний вплив еволюційної теорії на світогляд російської "інтелігенції" в 60-80-х рр. XIX століття, С. Глаголев убачає в цьому велику небезпеку для формування засад православно-християнського віровчення. На захист останнього повинно стати основне богослов'я, заручившись підтримкою філософії та природничих наук. Стосовно першої він підтримує основну тенденцію духовно-академічної традиції, що полягає у створенні *православної системи філософії*, важливим елементом якої має бути основне богослов'я, що використовує потенціал гносеології (*ancilla theologiae*), метафізики, психології та природничих наук (зокрема, фізіології та анатомії). Власне, дані останніх повинні сприяти роз'ясненню філософських питань, а також надавати підстави для телеологічного розуміння дійсності в православно-християнському дусі. "Особа віруюча а ргію зобов'язана припустити, що кожна наука, якщо вона буде йти правильним методом, повинна привести до Бога" [2, с. 389]. Тому апологету потрібно вивчати філософію та природознавство, керуючись *принципом більш корисного використання сили*.

У своїй рецензії "*Релігійний дальтонізм у витонченій літературі*" (1894) він розмірковує над питанням природи релігії та її стосунків із наукою, звертаючись до роману Е. Золя "Лурд". Критикуючи погляди французького письменника, С. Глаголев указує на те, що він не дав точного опису релігійного почуття, хоча й вів мову про "богонатхненну" Бернадетту Лурдську. Він різко та неправильно змішав релігію із забобонами та екстазом, протиставивши її науці. Тоді як "релігія ... розуміється не як теоретичне вчення, є настроєність, що сполучається з представленням об'єкта, який викликає цю настроєність та зі знанням взаємовідношення із цим об'єктом, і визначальна діяльність суб'єкта того, що має таку настроєність. Оскільки об'єкт релігії Безконечне та взаємовідношення з Безконечним обумовлюється мірою вдосконалення суб'єкта, тому релігія не лише не йде проти науки, що їй приписує Золя, але будучи, перш за все, стимул-реакцією для етичного розвитку, вона закликає людину і до розумового, і до естетичного вдосконалення" [3, с. 566]. Наука потрібна людству, але останнє не може жити лише однією наукою. Розумним наслідком цього є її зв'язок з вірою, яка має бути вільною, а не примусовою. "*У безвір'я я вірити не можу*" [3, с. 578], - вигукє вчений. Цю саму думку він продовжує у своєму виступі перед захистом магістерської "*Потреба в апологетичних трудах в наш час*" (1894), де стверджує, що апологетика повинна надати основи, на яких буде зводиться фундамент позитивного світоспоглядання, суть якого полягає в тому, що "розумна людина може жити, лише вірячи в розумність життя, у те, що кожне явище в житті має значення та сенс і що для завтрашнього дня зовсім не байдуже, як я провів день вчорашній" [4, с. 177]. А своє призначення людина може здійснити найкращим чином, лише знаючи найвищу істину, виходячи зі своїх можливостей.

У 1896-1898-х рр. з-під пера С. Глаголева вийшло декілька статей, які ми не можемо обійти увагою. Наприклад, його стаття "*Хворий цілитель*" (1896), у якій учений розмірковує над життям та діяльністю американського пророка Франциска Шлаттера, розкриває нам його погляд на суть та призначення віри. Уважаючи "обоження" Ф. Шлаттера результатом надмірного звеличення людського розуму, він указує на те, що слід чітко розводити природне та чу-

десне, людське та божественне. Його обоження виникло в результаті безумства самозвеличення, натомість справжня віра тим і цінна, що "виникає в серці людини, яке почало очищуватися" [5, с. 454], а не від хворобливої уяви. В іншій статті "*Заборонені ідеї*" (1896), критикуючи підходи утилітаристів та еволюціоністів, він підкреслює, що вони, накладаючи заборони на ідеї істини, добра та краси, або зводячи їх до ідеї корисного, суперечать своїм принципам та присвячують своє життя служінню цим ідеям. Автор вважає, що якщо послідовно реалізувати принципи еволюційної теорії в питаннях теорії свідомості та свободи волі, то вони не лише приведуть до механіцизму та детермінізму, але й заперечують самодостовірність мислення, тоді як останнє, на його думку, не варто доводити - це є постулат будь-якого розмислу. Без віри в самодостовірність мислення не було б можливим життя. "Ця віра є необхідний постулат, і ми з необхідністю визнаємо, що нашому мисленню властива ознака самодостовірності. Звідси висновок, що за допомогою цього мислення ми можемо більш або менш пізнавати істину. Нашому духу притаманне визнання, що є об'єктивна істина, і властива потреба пізнати цю істину... Потреба знати істину - потреба суто духовна та абсолютно відмінна від потреби набувати корисних для життя знань - технічних, медичних та юридичних" [6, с. 371]. Якщо прагнення до істини є модифікацією прагнення до життя, а останнє не має ніякої цілі, тоді не варто жити. Але це не так. Життя має мету, яка не може бути досягнута за допомогою принципів та норм кінцевого буття, оскільки тоді ми прийдемо до суперечностей та абсурду. Тому свобода - це не ефемерна, а необхідна ситуація в нашому житті, саме вона уможливіє визнання об'єктивності розумного та морального. Усвідомити її важливість у нашому житті можливо, лише ставши на позиції метафізики та богослов'я, що дозволить розкрити фіктивний зв'язок матеріалістичного світогляду та природознавства, який, у першу чергу, є шкідливим для останнього. Основним джерелом такого зв'язку в останні десятиліття XIX століття, уважає академічний учений, є "дарвіністичний" метод, який він у своїй рецензії "*Нова книга з психології тварин*" (1896) називає "методом можливостей та випадковостей" [7, с. 397]. Хибність та згубність цього методу, підмічає С. Глаголев в іншій статті "*Нові віяння в галузі природознавства*" (1896) [8], стає очевиднішою, коли наприкінці 1890-х рр. німецький хімік В. Освальд (1853-1932), лауреат Нобелівської премії, зрікається механіко-матеріалістичної гіпотези (місце матеріалізму повинен зайняти енергетизм), відомий палеонтолог Горді відмовляється від механічного пояснення історії життя на Землі та вбачає в ній численні сліди промислу Божого, а не менш відомий біолог А. Сабатьє (1834-1910) проповідує віру в безсмертя. Тим більше, переконаний академічний учений, що зв'язок різних наук із фактами релігійного життя є тіснішим та глибшим, ніж його уявляє собі філософія дарвінізму (див. його статті "*Астрономія та богослов'я*" (1897), "*Всесвітній потоп*" (1898) та "*Походження життя*" (1898)).

Не наукові пошуки (історичні, природно-історичні, математичні, історико-філософські) відвертають людину від релігії, ні, є певний *grіus*, опираючись на який, науковці шукають підтримку після того, як питання про істинність релігії вирішено негативно. Як можна мати віру й вигадувати наукові нісенітниця? Для цього потрібно відповісти на запитання: що таке

віра? І автор дає відповідь: "...віра є знання внутрішнього досвіду. Віра не є знання вивідне, як знання наукове, вона є знання безпосереднє. Молячись Богові, людина відчуває в собі його дію. У своєму житті, на собі людина випробувала силу, що впливає на неї через церкву в таїнствах..., у її обрядах, і звідси вона отримала непохитну впевненість, що православна церква є істина. Вона сприйняла в себе цю істину, вона відчула її в собі безпосередньо" [9, 1900, №1, с. 38]. Із цього визначення віри випливає, як мінімум, два висновки: по-перше, вона передбачає собою безпосередню дію Божественної сили на людину, а по-друге, усі пізнання останньої є відносними та обмеженими, тому, уважає С. Глаголев, розкрити істинне й рятівне значення віри - ось його обов'язок! "Релігійна віра - не табу і не гальмо, вона є безпосередньою істиною й тому непогрішимим корективом знання, але річ у тім, що ми можемо схибити, користуючись цим корективом, можемо змішувати з істиною своє розуміння істини, яке може бути абсолютно помилковим та може змусити нас відкинути справжню істину" [9, 1900, №1, с. 41]. Для того, щоб так не схибити, нам слід сформулювати правильний погляд на людину. У своїй статті "Релігія як основа життя" (1905) С. Глаголев виокремлює чотири начала, які визначають життя людини: а) природна необхідність, б) передання, звичай, спадкові форми життя ("конденсований досвід століть"), в) захоплення та схильності, г) обов'язок. Ці начала спираються на припущення, у які людина з необхідності повинна вірити, - існування свободи та Провидіння. Людина безпосередньо відчуває та усвідомлює себе вільною, тому вчення про людську свободу має досвідне походження, тоді як детермінізм - теоретичне. "Теоретичне положення детермінізму ніколи, ні на одну хвилину ні для кого не може стати практичним правилом життя" [10, №1, с. 112]. Усвідомлення цього, уважає вчений, повинно знаходити в основі розвитку "я", що є процесом самозвільнення. Обов'язок часто стикається з потягом: схильності ваблять людину в один бік, а він в інший. *Визнання існування обов'язку є в той же час визнання свободи.* Критика теорій пантеїзму та психічного атомізму С. Глаголева випливає з твердження про те, що людина відчуває себе вільною особистістю, коли відноситься до Вищої Особистості, Вищого Розуму. Цю діяльність Вищого Розуму людство називає *провидінням*. Віра у своєму розвитку є вірою в те, що існує вищий світ, який управляється Вищим Розумом. Ця віра є необхідним постулатом розумної діяльності та знаходить для себе підстави в самоспостереженні і спостереженні. Приймавши цю віру, наука ніколи не зможе зректися ідеї надприродного, хіба що в ім'я метафізичного принципу (як це було в матеріалізмі). "Ідеї Бога, обов'язку та свободи пояснюють нам світ, дають нам розумне світобачення, але вони мають не лише теоретичне, а й практичне значення. Ідея Провидіння містить у собі думку, що слід діяти згідно з Провидінням, слід бути з Ним у союзі. Призначення людини полягає в тому, щоб удосконалитися самій і вдосконалювати інших у пізнанні істини та здійсненні добра" [10, №2, с. 293].

Найбільш цікавими в цьому відношенні можуть бути такі статті вченого, як "Істина та наука" (1908), "Віра та знання" (1909) та "Логіка Абсолютного Розуму" (1909). У першій автор стверджує, що конфлікти виникають там, де позитивне знання замов-

кає, де наука не вирішує питання й не дає підстав для світосприйняття, а навпаки, коли заради філософських та релігійних принципів нав'язуються науці ті чи інші рішення. Намагаючись відповісти на запитання "чи втілюється в науці істина?", учений-теїст уважає, що істина не може бути відкрита наукою, оскільки вона є дещо вічне та безкінечне. Знання істини є знанням буття, яке поєднує в собі реальне та ідеальне в абсолютному. "Знання істини є знання ідеальних основ буття та нашого ставлення до цих основ" [11, №11, с. 412]. Велике зло виникає від змішування науки з істиною. Наука не є ані істиною, ані навіть зібранням безперечних істин. У науку входять гіпотези та припущення. У найбільш піднесеному та благородному сенсі *наука не є істина, а лише пошук істини*. Вона раціоналістичне, систематичне та методологічне знаряддя, яке роз'єднує єдиний світ, розбирає його на окремі елементи, замість науки про все буття, ми маємо серію наук про різні цикли явищ та предметів. Натомість філософія викладає принципи буття, прагне утворити синтез усіх наук. По відношенню до релігії С. Глаголев виділяє два типи філософії: *релігійну* та *антирелігійну*. Перша виходить з одкровення, друга - із критики релігії, її висновки зводяться до заперечення принципів релігії. Мало того, що наука не дає жодних принципів, вона ще й бере їх із того, що складає нашу віру як *інтуїтивну істину*: із віри в самодостовірність нашого мислення, віри в реальність зовнішнього світу, віри в реальність інших людей та віри в цілісність світового ладу. Спираючись на це поняття віри, автор стверджує, що *істина є началом містичним та релігійним*, вона відкривається людині в моральних законах та релігійних заповідях. Через недосконалість науки, яка не в змозі розв'язати причини численних хвороб, трагедій та катаклізмів у світі, її відношення до релігії може бути лише таким: *релігія надає ідеали безкінечного духовного вдосконалення, а наука - вказує на способи та винаходить засоби їх досягнення*.

У другій статті автор полемізує з професором Петербурзького університету О. Введенським (1856-1925), який протиставляє віру знанню, справедливо вимагає розмежування теорії знання та психології, але, вважає С. Глаголев, залучає психологію до справи більше, ніж потрібно. Зміст знання загальнообов'язковий, інтернаціональний та космополітичний, а на природі віри позначаються всі особливості духу віруючого. Окрім цього, автор також не погоджується з двома твердженнями православного вченого: по-перше, із тим, що він припускає можливість віри, яка б суперечила знанню віруючого, та, по-друге, що віра може бути сліпою, а знання таким не може бути. Православний або католицький учений, відмічає наш дослідник, вірить у богодуховність біблійських повідомлень відносно природничо-наукових, географічних, етнографічних та історичних питань і в той же час знає, що ці уявлення не відповідають дійсності. Щодо другого аспекту він пише: "Якщо відмінність між сліпою та розумною вірою визнати в тому, що сліпа віра не бажає знати заперечень, що виставляються проти неї, а віра розумна зважає на них, то думається, тоді й те, що претендує називатися знанням, може бути поділене на подібні ж два види. У наш час можна зустріти немало людей, що приймають дарвінізм як наукову теорію і не бажають знати її заперечень. Вони вирішили, що заперечувати цю теорію можна лише

через неуцтво та завзятість. Такий - Геккель. А є вчення іншого типу, до яких, здається, належить і Дарвін, які охоче приймають критику, будучи заздалегідь переконані, що роз'яснення запропонованих спростовувань лише встановить твердішою істинність їхніх поглядів" [12, с. 353]. Для того, щоб уникнути таких суперечностей, С. Глаголев пропонує виділяти такі види віри:

життєва - віра, яка є супутницею знання та практичної діяльності, передбачає перевірку, підтвердження та спростування;

гносеологічна - віра як основа знання, вона уможливує розуміння картини світу та всієї системи знань про нього;

релігійна - духовно-моральна віра в надприродне, у Бога.

Тільки Бог, який дарував нам пізнавальні спроможності та віру в них, є гарантом та критерієм такої віри, оскільки, будучи досконалою істотою, він не міг вкласти в нашу душу хибну віру. Тому, якщо не існує божественного розуму, тоді не існує й віри у власний розум, а якщо ми віримо у власний розум, то значить, ми віримо в Бога. Отже, життєва та гносеологічна віра стверджуються у вірі релігійній. Власне, "якщо Бог існує дійсно, то наша думка безсила втекти від Нього й безсила обійтися без Нього. Логіка, ця теорія мислення, має у своїй основі думку про Бога. Знанням відносним передбачається знання абсолютне. Логіка розуму обмеженого передбачає собою логіку розуму абсолютного" [12, с. 370].

Під час аналітики людського мислення, академічний учений виводить низку *положень*, які стосуються безпосередньо останнього: 1) мислення людини не в змозі відразу мислити все, тому для того, щоб пізнати дійсність, воно змушене її спотворювати, створюючи штучні поняття; 2) суперечність між мисленням та дійсністю різко розкривається в тому, що мислення завжди й скрізь шукає загального, а дійсність завжди складається з одиничного (кожне явище, кожен предмет у світі одиничні та підведення їх під загальну схему є насильством над природою речей); 3) у природі існують тільки процеси, а не факти, а думку цікавлять лише факти; 4) функціональність мислення полягає в постійному поділі речей на численні класи властивостей; 5) мислення систематизує та класифікує явища, ми штучно вносимо в явища ідею порядку (роди та види - фіктивні поняття); 6) мислення пізнає речі в порівнянні, тобто відношенні між ними; 7) мислення робить висновки, виходячи із сумнівних принципів та опираючись на недостатні дані. Звідси висновок С. Глаголева: *людська логіка є логікою відносного пізнання*. Наше мислення вселяє віру в себе тим, що, будучи обмеженим та відносним, воно ставить собі за взрець образ ідеального мислення, який не є *contradictio in adiecto*, але "є ідеалом, наближення до якого свідомо або несвідомо завжди робило своїм ідеалом і людське мислення... Авторів хотілося б думати, що всі операції та особливо ідеальні прагнення людського мислення утверджуються на вірі в існування мислення абсолютного, на вірі в буття Абсолютного Розуму. Людське мислення шукає істини, але істина, якщо вона є, є Абсолютний Розум" [13, с. 520]. Прагнення людського розуму безмежні - думка долає всі бар'єри на шляху до абсолютного. Розум усвідомлює, що безпосереднє сприйняття незрівнянно вище за схоластичні визначення. Й ідеал пізнання розум вбачає в безпосередньому сприй-

нятті чужих душевних станів та процесів, які відбуваються у світі. Не будучи абсолютним, людський розум може вдосконалюватися в пізнанні сущого, лише підносячись до Розуму Абсолютного. *Ідеал людського розуму - возз'єднання з Абсолютним Розумом*.

Висновки

Отже, на підставі аналізу окресленої проблеми у творчості духовно-академічного вченого, слід відмітити, що його підхід є близьким до *апології релігійного ірраціоналізму* на рубежі XIX-XX ст. (М. Тарєєв, М. Боголюбов, П. Флоренський та ін.). Зміст богословського знання, за С. Глаголевым, полягає у визначенні та класифікації основ віри з метою дати відповіді на основні запитання: "що таке релігія в найбільш широкому її сенсі?", "що таке християнство в його найбільш широкому розумінні?", "у чому суть православ'я?" Саме тут богослов'ю не обійтися без допомоги філософії, зокрема *метафізики* та *гносеології*: перша дає змогу зрозуміти глибину зв'язку Бога та людини, Його роль в житті останньої, а друга, керуючись *логікою відносного пізнання* (у дусі скептицизму Д. Г'юма та агностицизму І. Канта), указує на ідеал людського розуму, як возз'єднання з Абсолютним Розумом, структурує віру (практична, пізнавальна та релігійна) та виявляє необхідність доповнення нею розуму: *це доповнення є розвитком-розумінням того, що лише чистота серця повинна бути гідною умовою споглядання Божества*. Що стосується філософії, то по відношенню до релігії вчений виділяє *релігійну* та *антирелігійну* філософію. Перша засновується на одкровенні, друга - на квазіметафізичних інтерпретаціях наукових досліджень (філософія матеріалізму та дарвінізму). Тому, для того, щоб розкрити істинність й необхідність першої та хибність другої, слід з'ясувати справжні стосунки релігії та науки. Релігія як союз Бога та людини містить у собі інтуїтивну істину та містичне начало, тоді як наука - лише засоби їх реалізації в житті людини.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Глаголев С. С. Об условиях возникновения религиозной веры / С. С. Глаголев // Богословский вестник. - 1892. - № 11. - С. 225-246.
2. Глаголев С. С. Об отношении философии и естественных наук к науке Введения в Богословие / С. С. Глаголев // Богословский вестник. - 1892. - № 12. - С. 370-390.
3. Глаголев С. С. Религиозный дальтонизм в изящной литературе : [рец. на Lourdes par Emile Zola, 1894] / С. С. Глаголев // Богословский вестник. - 1894. - № 12. - С. 548-578.
4. Глаголев С. С. Потребность в апологетических трудах в настоящее время / С. С. Глаголев // Богословский вестник. - 1894. - № 8. - С. 167-180.
5. Глаголев С. С. Больной целитель: (О Шлаттере) / С. С. Глаголев // Богословский вестник. - 1896. - № 6. - С. 434-468.
6. Глаголев С. С. Запретные идеи / С. С. Глаголев // Богословский вестник. - 1896. - № 8. - С. 155-181 ; № 12. - С. 356-389.
7. Глаголев С. С. Новая книга по психологии животных : [рец. на Хэдсон (Hudson). Натуралист в Ла-Плате. I-IV и с. 331] / С. С. Глаголев ; [пер. с 2-го англ. издания Струнина. - СПб. : Изд. Девриена, 1896] // Богословский вестник. - 1896. - № 9. - С. 386-401.

8. Глаголев С. С. Новые веяния в области естествознания / С. С. Глаголев // Богословский вестник. - 1896. - № 12. - С. 490-503.

9. Глаголев С. С. Религия и наука в их взаимоотношении к наступающему XX столетию / С. С. Глаголев // Богословский вестник. - 1899. - № 11. - С. 359-385 ; № 12. - С. 585-613 ; 1900. - № 1. - С. 37-74.

10. Глаголев С. С. Религия, как основа жизни / С. С. Глаго-

лев // Богословский вестник. - 1905. - № 1. - С. 97-123 ; № 2. - С. 267-295.

11. Глаголев С. С. Истина и наука / С. С. Глаголев // Богословский вестник. - 1908. - № 11. - С. 400-422 ; № 12. - С. 491-515.

12. Глаголев С. С. Вера и знание / С. С. Глаголев // Вера и разум. - 1909. - № 21. - С. 344-370.

13. Глаголев С. С. Логика Абсолютного Разума / С. С. Глаголев // Вера и разум. - 1909. - № 22. - С. 496-521.

I. Pecherans'kyu

THE PROBLEM OF THE PARITY OF BELIEF AND MIND, PHILOSOPHY AND DIVINITY IN WORKS OF S. S. GLAGOLEV

In given article the author continues to study the religiously-philosophical inheritance of Sergey Sergeevich Glagolev (1865-1937) - the professor of the Moscow spiritual academy. Analyzing its work in the bogoslovsko-philosophical periodical press, about basic aspects' revealing of belief's and mind's problem, in philosophical-apologetic movement's light of spiritually-academic thought on a boundary of the XIX-XX-th centuries, and the problem of philosophy's and divinity's connection. It is established that the approach of the academic scientist can be defined, in the light of platonivsko-agustinivskoj lines of orthodox apologetics, as religious "intuitionism" which is opposed to scientific optimism and religious intellectualism.

Key words: the Moscow spiritual academy, spiritually academic philosophy, S. Glagolev, the basic divinity, apologetics, belief, mind.

© I. Печеранський

Надійшла до редакції 19.01.2012

УДК 133.5:54 + 1(091)

АЛХІМІЯ ТА НАТУРФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАННЯ В МЕНТАЛЬНОМУ ТА ГЕОПОЛІТИЧНОМУ ПРОСТОРІ СХІДНОЇ ЄВРОПИ XV-XVII СТОЛІТЬ

КОСТЯНТИН РОДИГІН,

аспірант кафедри філософії Донецького національного університету

МИХАЙЛО РОДИГІН,

кандидат хімічних наук, науковий співробітник Інституту фізико-органічної хімії та вуглехімії ім. Л. М. Литвиненка НАН України, м. Донецьк

У статті сформульовано ряд необхідних та достатніх умов буття соціокультурного феномена європейської алхімії. Здійснено історико-філософський аналіз специфіки існування феномена алхімії та супутньої науки традиції на теренах Східної Європи в XV - XVII ст., зокрема, у тогочасному соціокультурному просторі України.

Ключові слова: алхімія, необхідні та достатні умови, традиція, соціокультурний простір, культурна дифузія, Східна Європа в XV - XVII ст.

Постановка проблеми та стан її наукового вивчення. Процес пізнання реалій минулого та сучасного має специфіку, обумовлену відмінностями способів їх існування та сприйняття [1, с. 247]. Проблема може ускладнюватися не тільки об'єктивними гносеологічними відмінностями в способі мислення та ментальної інтерпретації реалій, але й незадовільним станом фактологічної бази досліджень. Зазвичай відсутність історичного сліду тлумачить-

ся як свідчення відсутності носія, що мав би його лишити. Проте не можна виключити, що слід загубився в часі або його було з якихось мотивів приховано чи знищено. В усякому разі за таких умов питання щодо існування або неіснування певного феномена не можна вважати однозначно вирішеним. До логічної опозиції „істина-помилка” неминуче додається „невизначеність” [1, с. 246-248]. Спроби ж спекулятивного моделювання історичних подій, що