

УДК 1(091) "Павло Светлов"

"ДОГМАТИКО-АПОЛОГЕТИЧНИЙ" МЕТОД ТА ПРОБЛЕМА ОБҐРУНТУВАННЯ РЕЛІГІЙНО-ХРИСТІАНСЬКОГО ЗНАННЯ У ТВОРЧОСТІ П. СВЕТЛОВА

ІГОР ПЕЧЕРАНСЬКИЙ,

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

У статті розкривається емпірико-синтетичний підхід до побудови теорії релігійно-християнського знання в контексті апологетичних студій представника київської академічної філософії XIX - початку XX століття Павла Яковича Светлова.

Ключові слова: П. Светлов, київська академічна філософія, релігійно-християнське знання, догматико-апологетичний метод, досвід, віра.

Постановка проблеми та стан її вивчення. Київська академічна філософія XIX - початку XX століття є не лише очевидним фактом інтелектуального життя, але й змістовним фактором формування історико-філософської думки України, що структурно поділяється на два напрями - духовно-академічний та університетський, порівняльний аналіз яких засвідчує всю складність цього феномена. Київська духовна академія, починаючи з XIX століття, була своєрідним форпостом професійного філософування: з'явилися люди та ідеї, які були далекими від дилетантизму - вони представляли традицію філософії "духовної школи", що прагнула систематизувати та обґрунтувати шляхом теїстичного філософствування істини православного віровчення. Незважаючи на виразно конфесійний (церковно-бюрократичний) підхід до побудови концепції філософії освіти, коли, як влучно підмітив П. Тихомиров, академії виступали "бастилями духу"¹, академічна спільнота перманентно торувала дорогу в напрямку культивування філософсько-методологічних засад релігійно-християнського знання, постійно зазнаючи утисків "духовної цензури" (починаючи від звинувачень у "неологізмі" арх. Інокентія, закінчуючи "справою" В. Екземплярського та, згодом, репресіями з боку радянської влади). Пустопорожні дискусії навколо "академічної свободи" так і не дали бажаного результату: *ті ж самі люди та їхні ідеї почали знаходити собі інший простір для власної реалізації, яким виявились інші сфери духовної творчості (література, журналістика тощо)*. Поряд із критикою професорсько-викладацьким складом Київської академії освітньої політики вищого духівництва на початку XX століття лунають критичні "посилки" на адресу академії від університетських діячів: *ці навчальні заклади перетворилися на "спеціальні духовні школи", які укорінюють "кастовий" характер духовного просвітництва*. "Світ-

ських людей академії наші лякають і відштовхують сухістю... схоластичністю викладання та богословської науки, а також своєрідністю і кастовою замкнутістю свого загального ладу, загального духовно-академічного середовища" [10, с. 83], - такими словами закінчує одну зі своїх статей доктор богослов'я та професор Київського університету Св. Володимира Павло Якович Светлов (1861-1941), який досить добре усвідомив те, що подолати кризу "духовної школи" та духовного просвітництва можливо за рахунок знищення кастового характеру останнього. Подальший розвиток та поширення релігійно-християнського знання повинні відбуватись шляхом зближення духовної та світської царин освітньої культури: *академіям слід відмовитись від фантома "елітарності", а університетам відкрити у своїй структурі богословські факультети*. Утім, цим конкретним та рішучим практичним крокам мають передувати, власне, відповідні ідейні настанови, які обґрунтовують їх, тобто постає необхідність у переосмисленні *теорії релігійно-християнського знання* як основи морального богослов'я та інших видів практичного волевиявлення.

Отже, ми ставимо за мету розглянути, як саме ця проблема представлена у творчості П. Светлова.

Виклад основного матеріалу. У своїх ранніх роботах "Вчення Фойєрбаха про сутність та походження релігії" (1885) та "Позитивізм: (Критичні нарис)" (1888) учений уже досить чітко окреслює свою позицію відносно теорії знання, яку згодом лише розвиває та вдосконалює, беручи за основу православно-теїстичні засади дослідження, а саме: головною передумовою становлення християнського знання є формування *цілісного світоспоглядання*. Зокрема, полемізуючи з позитивізмом, він поділяє знання на умовне та безумовне: перше - об'єктивне та апостеріорне, друге - суб'єктивне та апіорне, джерелом першого є досвід зовнішній, а джерелом другого - внутрішній, першому властива механічність побудови, другому - цілісність. Відносне знання намагається пізнати не самі речі, а відношення між ними, відповідаючи на питання "як?", натомість абсолютне знання завжди прагне проникнути в суть речі, відповісти на питання "що?". Попри таку різючу відмінність, дослідник стурбований фактом популярності саме умовного

¹ "Богословським академіям у нас із самого початку намагалися надати подвійного характеру: з одного боку, у них справедливо вбачали розсадники вищої богословської освіти, а з іншого, їх хотіли зробити виховними закладами, що готують... богословів та відповідним чином зорієнтованих служителів церкви. Остання мета в очах церковного уряду завжди переважала або, в усякому разі, переслідувалася ним найщиріше" [3, с. 317-318].

знання серед освіченої молоді, причини чого він вбачає у, по-перше, обмеженості розуму, по-друге, у напрямках волі й по-третє, в "односторонніх заняттях природознавством". Отже, причина цього - захоплення ідеями позитивізму в 70-80-х рр. XIX століття. Натомість "...будь-яка річ та буття отримують свій повний та завершений сенс, свою істину лише в істині абсолютній. Бог - альфа та омега всього. Звідси зрозуміло, що безумовне знання, перш за все... знаходить собі місце у сфері релігійній, релігійне знання по природі своїй є знанням безумовним. Таким по суті є і філософське знання, яке завжди прагне бути *осягненням* речей, *розумінням* їх, *поясненням* буття, прагнучи осягнути те ж саме, що й релігія в більшій мірі, хоча може осягати не так, як релігія" [2, с. 486]. Релігія, вважає П. Светлов, задовольняє не лише інтелектуальні, а й моральні та естетичні потреби людського духу, вона не є "культу розуму та науки", вона, у свою чергу не знання, а ставлення людини до Бога, прояв "живого прагнення людини до живого єднання з Безконечною Істотою" [2, с. 507]. Відповідно й філософія, яка прагне пізнання істини, повинна відмовитись від догматично-метафізичного методу позитивізму, який самознищує себе та перетворюється на "матеріалістичну метафізику".

Таким чином, під час критики позитивізму київський учений приходиться до розуміння того, що цілісне світоспоглядання не може бути побудоване на спекулятивних засадах "наукової метафізики", а має містити в собі органічну єдність психологічних та логічних аспектів знання на засадах "біблейської гносеології". На цьому, на жаль, полеміка не завершується, адже, перейшовши до сфери богослов'я, у пошуках істини ми зустрічаємось з "проповіддю віджилого спекулятивного (умоглядного) методу" [7, с. 537], яка є продуктом спільних зусиль лейбніце-вольфівської школи та шеллінго-гегелівської традиції у філософії: виникає ситуація, коли богослови-метафізики діалектико-апріорним шляхом намагаються витворити систему християнського знання в той природний спосіб, як павук пряде із себе павутину. У статті "*Освічене суспільство та сучасне богослов'я*" (1901) Павло Якович зазначає: "Спекулятивний метод у богослов'ї не виправданий ділом. Чи дало нам спекулятивне богослов'я живого християнського Бога? Ні: живий Бог релігійної свідомості зникає тут у тумані метафізичних абстракцій та перетворюється на "абсолют", ідею, принцип й інші відвернуті поняття (Всеєдність, Розум, Сила і т. ін.). Чи дало воно нам філософське обґрунтування християнського учення? Також - ні: на прокрустовому ложі філософських систем, абстрактно-метафізичних формул і понять християнське вчення або догмати віри позбавлялися властивого їм християнського змісту та сенсу, залишалися християнськими лише за назвою, і все пояснення зводилося до порожньої гри богословськими термінами із заміною властивого їм богословсько-християнського сенсу чужим їм філософським" [7, с. 538-539]. Тому слід звернутись до творчості Отців Церкви та пригадати, що знання є невіддільним від життя, що основою християнства має бути релігійно-моральний досвід, а не метафізична "заглибленість думки" (у цьому питанні П. Светлов цілком поділяє етичний пафос закликів арх. Інокентія та М. Олесницького щодо морального оновлення богослов'я). Оскільки, як наслідок, читаємо з промови вченого перед захистом магістерської дисертації: "...на природному ґрунті європейського розуму, засміченому гнилими його продуктами, плевелами і терніями матеріалістичних і пантеїстичних доктрин із запереченням Живого Бога, людської особи, свободи й етичної відповідальності християнське вчення про Бога Любові вироджується в сентимен-

талізм із його поняттям про любов як в'яле й пасивне добросердя" [3, с. 63]. Зарадити цьому можливо, якщо вектор руху методологічної думки повернути в інший бік, віддаючи данину обмеженому розуму, поглянувши по-іншому на нього та на те, із чим він має справу. Як католицизм, так і протестантизм зводять знання до одного елемента, лише кожен до різного: протестантизм до індивідуального, а католицизм - до божественного. Лише в православному суспільстві можлива чистота справжнього християнства, яка забезпечується за рахунок гармонії між двома елементами знання: *божественним*, нерухомих і незмінних (ученням Церкви) та *людським* (розум, що богословствує, та наука). Істинне християнське знання є поєднанням цих двох елементів, де перший представлений *догматами* (істинами, даними людині самим Богом за допомогою Церкви), а другий - *віруючим розумом*, що сприймає та засвоює ці істини.

У статті "*Вчення про церкву та богословствуючий розум у релігійно-християнському знанні*" (1895) зустрічаємо таку думку П. Светлова: "Твердою нерухою підставою християнського знання слугують догмати, на яких споруджується вся будівля знання, яке засвоюється діяльністю віруючого розуму або живої розумної віри. Догмати - сім'я, а богословські думки або богослов'я взагалі це - дерево з його плодами, що зростає із сім'я; серед безмежної області християнського знання з його істинами, що нескінченно перевершують людське розуміння, догмати - це віхи, які вказують розуму правильну дорогу до пізнання істини, а богослов'я і є тією дорогою до істини, що її проходить віруючий розум за вказівкою і при світлі догматів у більш-менш прямому напрямі... догмати - це, так би мовити, непорушний, основний фонд християнського знання, а богословські думки або богослов'я взагалі - нескінченно нарастаючі відсотки на нього, які йдуть у безмежність" [4, с. 434-435]. Для правильного розуміння християнства, вважає академічний учений, необхідно відійти від хибного поняття про догмати, яке ми зустрічаємо в численних раціоналістичних інтерпретаціях Євангелія та життя Ісуса Христа (Ф. Х. Баур та новотюбінгенська школа, Д. Ф. Штраус, Е. Ренан та ін.). Догмати - це не абстракції або шкільно-богословські поняття, а, перш за все, факти, незважаючи на те, що для багатьох вони є незрозумілими. Тому існування тайнств та догматів у християнстві не полишає релігійного знання наукового характеру, адже й наука не перестає бути наукою, оперуючи у своєму арсеналі категорією невідомого як об'єктом пошуку. Відповідно, ураховуючи розуміння догмату як факту, умовою можливості релігійно-християнського знання є емпіричний спосіб його побудов, звідси стає зрозумілим "догматико-апологетичний" метод у богослов'ї, що його дотримується П. Светлов: *метою університетського курсу богослов'я є виклад основних догматів православно-християнського віровчення та їх захист від хибних спекулятивно-раціоналістичних тлумачень*.

Заперечуючи погляд на християнську догматику як на "систематичну сукупність умоглядних істин", він протиставляє йому "досвідний" метод, в основі якого знаходиться *факт "нового досвіду життя в Христі"*. Але для того, щоб зрозуміти відмінність цього підходу, потрібно звернутись до такої важливої проблеми біблійної гносеології - як *проблема співвідношення віри та розуму*. Намагаючись розглянути це питання у своїй праці "*Віра та розум (Біблійсько-апологетичний нарис)*", київський учений торкається лише його теоретико-методологічної сторони. У тих умовах, коли велика прірва лежить між Біблією та станом суспільства на зламі XIX та XX століть, часом панування

нігілізму та метафізичного догматизму в питанні релігії, П. Светлов переконаний, що виправити цю ситуацію можливо лише за рахунок подолання "релігійного невігластва", указавши розуму його істинне місце в процесі пізнання: "Обсяг і глибина пізнання залежать від віри: вони пропорційні глибині та ясності віри, розсудок же не може дати більше того, що дає віра; він не господар, а слуга віри в пізнанні, його справа приймати лише те, що дає віра: віра дає матеріал, розсудок переробляє його згідно із законами своєї природи, вдягає його в логічні форми. Матеріальна необхідність знання залежить від віри, а не від розсудку" [12, с. 12]. Віра є *синтетичною* здатністю, а розсудок *аналітичною*². Їх "співпраця" визначається цілісним характером суб'єкта пізнання. Під дією "холодного аналізу" філософського розсудку вся дійсність ніби випаровується, категорії позбавлені свого життєвого смислу. Головна причина цього - людський егоїзм, зла воля, невиправдана самовпевненість. *Покаяння* - необхідна *негативна* умова віри. Покаятися - це означає усвідомити *свою неправду перед правдою Божественною*, не розумом, а змусити себе серцем, усією сутністю своєю відчувати її. Лише той, хто покається, може переродитись, його душа сповнюється любов'ю. Це важливо, оскільки, переконаний академічний дослідник, "... знання без любові - не знання, короткозора чванливість розсудку, від якого завжди вислизає дійсний сенс і дійсна суть речей, що відкриваються лише чуйній любові" [12, с. 35]. Лише в цьому контексті слід розуміти таку бінарну опозицію П. Светлова: *гордість розсудку - любов віри*. Такий підхід руйнує погляд на релігійне знання крізь призму теорії "чистого мислення"; знання не може існувати окремо від життя душі. Звідси й основні постулати біблійної гносеології, що їх виділяє вчений: (1) "*Віра в Бога є єдина істинна любов*", (2) "*Віра в Бога є істинне знання*", (3) "*Віра в Бога є істинна діяльність*" (4) "*Віра в Бога є істинне життя*".

Але чи дійсно розсудок такий поганій, чи насправді він виконує у творчості вченого "аналітико-деструктивну функцію", яку йому приписують деякі сучасні дослідники? [1, с. 144]. Уважне прочитання вищезгаданої роботи вченого, особливо в тому місці, де він здійснює критичний огляд статті професора Московської духовної академії Р. Левіцького "Необхідність, можливість та метод наукового виправдання християнства" (1881), переконує нас у тому, що він різко виступив проти отождолення віри зі свободою, а знання з необхідністю. Уявлення про несвободу та пасивність знання є хибним, оскільки органічна єдність розсудку та віри у світлі вільно-самодіяльної природи людського духу узагальнює систематично-емпіричний рівень на власних внут-

рішньо-психологічних механізмах віри. Емпіричне знання тому і є таким достовірним, що залежить від віри, яка цілковито оволодіває душею людини. Окрім цього, П. Светлов веде мову про те, що тільки завдяки розсудку людина досягає свого особистого повноліття: "... через розсудок те, що споглядає віра, стає особистим надбанням духу, й людина відчуває під собою твердий ґрунт" [12, с. 60]. Лише тоді, коли *первісно-стихийно* релігійному відчуттю розсудок надає образу *вільно-розумного життя*, "людина вже не раб Бога, а друг Його, вільний і розумний виконавець волі Його; вона дізналася правду Божу і пішла з любов'ю за нею" [12, с. 67]. Учений усвідомлює вагоме значення розсудку в релігійному пізнанні: він виконує далеко не деструктивну, а радше *формотворчу функцію* по відношенню до матеріалу віри. Проблема може бути в іншому - коли люди, намагаючись залишатись при власній "розсудливій правді", уявляють себе віруючими. Тоді, їх віра не є ані вірою, оскільки вона лише знання, ані знанням, тому що вони позбавили розсудок природних йому шляхів пізнання. "Знання віруюче неодмінно діє на волю визначальним чином, - знання розсудливе лежить завжди мертвим капіталом, знання віруюче органічно поєднується з душею, асимілюється з нею, - знання розсудливе лежить на поверхні душі - так, що знання саме по собі, а життя душі саме по собі" [12, с. 80].

Визначивши віру як матеріальне джерело та реальний критерій знання, учений намагається узгодити правильне пізнання християнства з його сутністю. В §§ 3-4 "*Курсу богослов'я (апологетичного)*", яке витримало декілька перевидань, П. Светлов намагається протиставити інтелектуалізму та раціоналізму розширене розуміння християнського знання, що ґрунтується на зовнішньому та внутрішньому досвіді. Учений зазначає, що до матеріального компонента знання входить не лише релігійне чуття, але й воля, яка відіграє вирішальну роль під час формування суджень та інших форм мислення. Саме під впливом волі в людини з'являються релігійно-філософські переконання, закладаються основи духовного характеру. Київський учений порівнює волю з архітектором, який наперед визначає план (стиль) будівлі, а розсудок - із працівником, що приступає до його виконання. Поряд із цим він виокремлює дві форми пізнання християнства: до зовнішнього досвіду відноситься *віра-довіра (fides historica)* - об'єктивно-історичний факт присутності Бога у світі, до внутрішнього - *віра-впевненість (fides salvifica)* - блага життя або той стан, коли людина може про себе сказати "я не живу, але живе в мені Христос". П. Светлов переконаний, що саме таке тлумачення витоків та суті християнства розширює можливість його істинного розуміння, але подібний підхід потребує достовірного роз'яснення, чого не оцінив П. Ліницький, який у своїй статті "Значення філософії для богослов'я (Посібник до апологетичного богослов'я)" (1903) потрактував досить однобічно розуміння досвіду, убачаючи в ньому лише історичний аспект [8, с. 429]. Відповідно до такого поділу, основу християнського знання складає релігійно-моральний досвід, тобто побудова життя за християнськими початками. Протестантсько-раціоналістична богословська наука вказує на недостатність одного особистого досвіду в пізнанні істин християнства, натомість католицизм поглинає особистість у пізнанні за рахунок ствердження церковно-владного авторитету папи. Єдино істинним середовищем релігійно-християнського знання, уважає вчений, може бути саме православна церква, яка втілює в собі той *колективний досвід*, що здатен об'єднати особисте начало з авторитетом передання. Подібну думку Пав-

² Як правильно підмітив Г. Д. Панков, сам П. Светлов у своїх роботах не проводить різниці між поняттями "розсудка" та "розуму". Коли в нього йдеться про співвідношення цієї сили з вірою, то він частіше переважно використовує поняття "розсудок". Попри це, розкриваючи погляд Отців Церкви та віру як джерело та умову живого знання, він згадує давньогрецьке поняття "νοῦς" у такому контексті: "приблизно νοῦς означатиме пізнання у світлі совісті; знання, органічно пов'язане зі всіма живими прагненнями духу; νοῦς'ом називається цілісний акт пізнання. Св. Писання розрізняє νοῦς плотський і νοῦς духовний, Христос; перший - це розум, не освячений вірою, розум людей грішних, ще потопаючих у хіті світу, другий розум належить віруючим у Христа і освяченим благодаттю Св. Духу; перший не здібний до розуміння речей духовних, це розуміння дається лише розуму духовному (1 Кор. 2: 16; Кол. 2: 18) [12, с. 44]. Отже, коли йдеться про цілісне пізнання, яке не обмежується лише теоретичним аспектом, вміщуючи в себе й духовно-практичний, тоді вчений використовує поняття "розум".

ло Якович також висловив під час вступної лекції "Місце богослов'я в сім'ї університетських наук" у Київському університеті 12 вересня 1897 року, коли вів мову про емпіричний спосіб побудови християнського світоспоглядання, при цьому виокремлюючи поряд із колективним (об'єктивно-історичним) ще й індивідуальний (внутрішньо-суб'єктивний) досвід [5, с. 334-335]. Посилаючись на М. Неплюєва та В. Соловйова, виступає проти *інституційно-юридичного* та *еклектично-соціалістичного* бачення ролі церкви в суспільстві, протиставляючи цим підходам *етичне* її розуміння в контексті ідеї Царства Божого. Критикуючи підходи соціалізму, толстовства та руху "нової релігійної свідомості" (Д. Мережковський, З. Гіппус, В. Свенціцький, В. Варварін, В. Розанов та ін.), дослідник убагаць в них прояви "релігійного невігластва" в епоху модерну, культивування негативного досвіду сприйняття Біблії та Церкви серед інтелігенції, зречення ідеалів *універсальності, єдності та могутності*, якими позначається християнська релігія та її "Книга Книг" [11, с. 730]. Істинна богословська наука має бути *одушевлена* християнською любов'ю, будучи ворожою езотерично характеру мирської науки [9, с. 486-487]; для Слова Божого знання не є над життям, навпаки, воно сповнене духовним складом, звідси й найкращий шлях до пізнання - виконання заповідей євангельських згідно з ученням Ісуса Христа в Церкві та суспільстві.

Отже, розглянувши підхід доктора богослов'я та професора Київського університету Св. Володимира Павла Светлова до питання про побудову теорії релігійно-християнського знання, можна зробити такі **ВИСНОВКИ**:

а) академічний учений переконаний, що причиною кризи духовного просвітництва наприкінці XIX століття є домінування *принципу класовості* в отриманні та розповсюдженні християнського знання (феномен "монополізації релігійного знання в церкві");

б) запобігти цьому можливо лише, змінивши саму *концепцію* релігійно-християнського знання у світлі православної культури, зорієнтувати богословські дослідження в напрямку від критики раціонально-метафізичних (переоцінка розуму в пізнанні істин християнства) та "юридичних" (заперечення суб'єктивної сторони спокути) теорій до вироблення цілісного світоспоглядання на підставі "емпіричного" дослідження, розширивши поняття досвіду, у якому представлені внутрішні (духовно-моральні) та зовнішні (історичні) його сторони;

в) важливо усвідомити, що побудова системи релігійно-християнського знання, переконаний академічний учений, виходячи з тієї ситуації, яка склалася станом на початок XX століття, можлива лише на основі догматико-апологетичного методу та принципів "біб-

лейської гносеології". Обґрунтовуючи поняття догмату як первинного *факту* досвіду та *принципу* релігійного пізнання, П. Светлов виступає на захист (апологія) такого підходу, критикуючи супранатуралістичні, деїстичні, пантеїстичні, ультрааскетичні вчення, які є породженням умоглядної теорії "чистого мислення", при цьому чітко розподіляє гносеологічні ролі між розумом та вірою, залишаючи за останньою домінуюче значення в пізнанні істин християнства.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Панков Г. Д. Философская апологетика религии. Из истории православно-академической мысли XIX - начала XX столетия: опыт философско-теологического обоснования религии (В. Д. Кудрявцев-Платонов, П. Я. Светлов, В. И. Несмелов, М. М. Тареев) : [монография] / Г. Д. Панков. - Харьков : ХГАК, 2005. - 298 с.
2. Светлов П. Я. Позитивизм: Критические очерки / П. Я. Светлов // Православное обозрение. - 1888. - Т. 3. - № 11. - С. 480-530.
3. Светлов П. Я., свящ. Недостатки западного богословия в учении об искуплении и необходимость при объяснении этого догмата держаться святоотеческого учения : речь перед защитой магистерской диссертации (Значение Креста в деле Христовом: Опыт изъяснения догмата искупления) / свящ. П. Я. Светлов // Богословский вестник. - 1894. - Т. 1. - № 1. - С. 60-76.
4. Светлов П. Я. Учение Церкви и богословствующий разум в религиозно-христианском знании / П. Я. Светлов // Христианское чтение. - 1895. - № 11-12. - С. 413-441.
5. Светлов П. Я. Место богословия в семье университетских наук / П. Я. Светлов // Христианское чтение. - 1897. - № 11. - С. 320-338.
6. Светлов П. Я. Курс богословия (апологетического) / П. Я. Светлов. - К. : Тип. С. В. Кульженко, 1899. - 413 с.
7. Светлов П. Я. Образованное общество и современное богословие : (В ответ на ст. А. Т. Виноградова "Чего ждут образованные люди от современного богословия?") / П. Я. Светлов // Богословский вестник. - 1901. - Т. 3. - № 11. - С. 521-566.
8. Светлов П. Я., прот. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания: (Богословско-апологетическое исследование) / прот. П. Я. Светлов // Богословский вестник. - 1904. - Т. 1. - № 3. - С. 425-447.
9. Светлов П. Я. Догматическое учение о необходимости Церкви для спасения в научно-апологетическом освещении : извлечение из отзыва о представленном на соискание премии митрополита Макария сочинения С. Глагольева "Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной церкви". Исследование. - Харьков, 1900 / П. Я. Светлов // Христианское чтение. - 1903. - № 3. - С. 476-487.
10. Светлов П. Я. Силы адамы нашего времени в их борьбе с церковью / П. Я. Светлов // Христианин. - 1909. - Т. 1. - Кн. 2 (май). - С. 69-86.
11. Светлов П. Я. Книга Книг (Основания веры в Библию, как слово Божие) / П. Я. Светлов // Христианин. - 1909. - Т. 1. - Кн. 2 (апрель). - С. 730-743.
12. Светлов П., прот. Вера и разум (Библейско-апологетический очерк) / прот. П. Светлов. - К. : Пролог, 2004. - С. 9-105.
13. Тихомиров П. В. О духовных академиях / П. В. Тихомиров // Духовная школа. - М., 1906. - С. 315-348.

I. Pecherans'kyu

"DOGMATIC AND APOLOGETIC" METHOD AND THE PROBLEM OF FOUNDATION OF RELIGIOUS AND CHRISTIAN KNOWLEDGE IN THE WORKS OF P. SVETLOV

The article deals with the empirical and synthetic approach to the creating of the theory of religious and christian knowledge in the context of apologetic studio of Pavlo Yakovlevych Svetlov, a representative of Kyiv Academic Philosophy of the 19th and early 20th century.

Key words: P. Svetlov, Kyiv Academic Philosophy, religious and christian knowledge, dogmatic and apologetic method, experience, belief.

© I. Печеранський

Надійшла до редакції 12.01.2011