
ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ВЕРЫ И РАЗУМА В РУССКОЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX В.

И.В. ЦВЫК

Кафедра философии
Московский авиационный институт
(государственный технический университет) «МАИ»
Волоколамское шоссе, 4, Москва, Россия, 125171

Статья посвящена анализу проблемы соотношения веры и разума в трудах представителей русской духовно-академической философии XIX в. Рассматривается эволюция взглядов на данную проблему в христианской философии, определяется специфика духовно-академического решения вопроса.

Ключевые слова: духовно-академическая философия, религиозное сознание, вера, разум, идеальное познание, цельное знание.

Проблема соотношения веры и разума, религии, философии и науки была и остается одной из основных для богословской и религиозно-философской мысли. Эта проблема впервые была сформулирована еще на заре становления христианской философии, в период раннего Средневековья, и сохраняет свою актуальность в настоящее время. Проблема соотношения веры и разума являлась методологической предпосылкой решения вопроса о взаимоотношениях философии и богословия в рамках различных религиозно-философских систем. Не будет преувеличением утверждать, что решение этой проблемы составляло теоретическую основу русской духовно-академической философии XIX в.

В рамках духовно-академической традиции, в русле наследия восточной патристики, вера не только рассматривалась через призму фундаментальных христианских догматов в качестве критерия истинности религиозного познания, но и отождествлялась с религиозным знанием сверхъестественного объекта, интерпретировалась как высший, но предполагающий рациональную аргументацию способ постижения Божественной истины. Именно уверенность в возможности рационального постижения веры и концептуального осмысления религиозного опыта является основной специфической чертой духовно-академической философии XIX в.

Создание систем философской интерпретации религиозного сознания предполагало определение в вопросе о возможности согласования истин веры с истинами разума. На первый взгляд, подобное согласование казалось если не невозможным, то во всяком случае затруднительным: философия как способ рационального постижения истины ничего не принимает на веру, подвергая каждое предположение суду разума; в то же время основой религиозного сознания является вера, религия обращается не к разуму человека, а к его сердцу, апеллируя к тайне.

Но решение проблемы соотношения веры и разума в структуре религиозного сознания являлось необходимым условием создания систем философской интерпретации религиозного сознания на его высшем теоретическом уровне. В этих условиях обоснование возможности участия разума в осмыслении религи-

озных идей, а также выделение гносеологического аспекта веры как одного из видов познавательной деятельности человека составляло одну из важнейших задач духовно-академической мысли. Признание возможности согласования истин веры с истинами разума академическими мыслителями опиралось на переосмысление традиционно-православного понимания веры как сугубо иррационального акта, на выдвигаемый ими тезис о вере и разуме как двух путях богопознания.

Проблема соотношения веры и разума впервые была обозначена еще на заре существования христианства, когда раннехристианскими апологетами заимствовались идеи и понятийный язык греческой философии, что позволило им прояснить и придать универсальную значимость религиозному переживанию и религиозному опыту. В то время понятийный элемент, включенный отцами церкви в структуру религиозного сознания, хотя и оказал определенное воздействие на содержательное ядро христианства как религии, тем не менее, не сохранился в неизменном виде, подчинившись истине Откровения. Невозможность полной ассимиляции греческого понятийного компонента с христианским учением, вследствие принципиальной «невыразимости» и непостижимости центральных догматических элементов христианства, привело к возникновению одной из важнейших антиномий в вопросе о структуре религиозного сознания: проблеме соотношения веры и разума.

При всем двойственном отношении отцов церкви к проблеме рационального, понятийного обоснования религиозных истин, конечные основания для построения христианской догматики они находили не в разуме, а в Откровении: вера всегда стояла выше разума, философия была или тождественна теологии, или занимала подчиненное положение. К Богу приближает только вера: в этом раннехристианские авторы были едины, различие их позиций состоит лишь в степени допустимости использования разума в деле обоснования религиозных положений. «Обзор учений церковных писателей ранней христианской эпохи о взаимоотношении веры и знания, как путей постижения религиозной истины, являет собой разнообразие их мнений по этому вопросу. Если одни, во главе с Тертуллианом, полностью отрицают права разума и ищут опоры религиозного ведения в непосредственном чувстве, то другие, во главе со святым Иустином Мучеником и святым Климентом Александрийским, считают разум человеческий искрой Божественного Логоса» [11. С. 176].

Осознание необходимости включения интеллектуального элемента в структуру религиозного сознания присутствовало как на Западе, так и на Востоке. Однако во II—III вв. в сочинениях восточных (грекоязычных) христианских авторов прослеживалось большее по сравнению с латиноязычными церковными писателями стремление включить рациональные моменты в христианское мировоззрение. Это позволило современным православным богословам утверждать, что «если природная склонность представителей востока к науке и философии требовала участия разума в делах веры, то равнодушие западных отцов к отвлеченному мышлению и личное разочарование в науке породили в них отрицательное отношение к участию разума в вопросе веры» [14. С. 4]. Рационалистические посылки Александрийской школы, представители которой утвердили гармоничное сочетание ве-

ры и разума в структуре религиозного сознания, в значительной степени повлияли на мировоззрение восточных отцов церкви IV—V вв. и тем самым определили последующее развитие восточной патристики.

После Никейского и Константинопольского Соборов, утвердивших основы христианского вероучения в Символе веры, произошла коренная смена приоритетов в христианском богословии. Основной задачей христианских авторов становится систематизация догматики и защита ее от проникших в систему христианского сознания рационалистических элементов античной философии. На раннем этапе своего развития христианство нуждалось в рациональных средствах, способных выявить в Откровении всеобщее и вечное содержание, сделать его понятным и близким образованным людям. Однако греческий понятийный элемент, проникнув в религиозное сознание, не только «оформил» его, как предполагали раннехристианские авторы, но и оказал существенное влияние на само ядро христианства — содержание религиозного сознания. Подобное влияние могло стать опасным для целостности и «невыразимости» основных идей христианского сознания. В трудах раннехристианских апологетов представление о Боге стало чрезмерно логичным: проблемы бытия Бога как вечного источника всего сущего, сущности мира и человека, возможности богопознания и спасения часто рассматривались отвлеченно-философски.

Признание роли разума в деле обоснования религиозных истин также представляло собой определенную угрозу для чистоты религиозного опыта, опирающегося на акт веры. В период зрелой (посленикейской) патристики все более распространенным становится тезис о несовместимости веры и разума: объективно-рационалистическая установка сознания противопоставлена для акта веры — духовно-иррациональной устремленности человека к Богу. Интеллектуально-познавательная деятельность человека, в процессе которой он воспринимает окружающие его предметы и явления в качестве объекта рассудочного созерцания, противоположна насыщенному эмоциями духовно-религиозному опыту. Следовательно, для сохранения содержательного ядра христианского сознания необходимо было пересмотреть предложенное апологетами соотношение веры и разума в структуре религиозного сознания в пользу веры.

Обоснование приоритета веры над разумом стало одной из основных задач восточной патристики зрелого периода. При этом в ней четко выделилось два направления: умеренно-рационалистическое, представители которого стремились сохранить рациональный компонент в структуре религиозного сознания, подчинив при этом разум вере, и мистико-аскетическое, отрицающее какое бы то ни было рациональное обоснование истин веры. Именно второе направление и получило преимущественное развитие в восточной традиции — от одного из авторитетнейших восточных отцов церкви Афанасия Александрийского до средневекового афоно-византийского мистика, теоретика исихазма Григория Паламы.

Негативное отношение к рациональности в западной ветви христианства было пересмотрено еще в эпоху развития средневековой схоластики. Большинство средневековых теологов и философов видели в разуме способность, необходимую не

только для приобретения знаний, полезных человеку в его земных делах и заботах, но и для спасения души. В рамках томизма было разработано учение о двух субъектах рациональности — божественном и человеческом разуме. Фома Аквинский был убежден в высоком предназначении человеческого разума, а следовательно, и в возможности основанного на нем философского знания участвовать в обосновании и истолковании религиозных идей. Таким образом, он допустил интеллектуализм в познание бытия и утвердил права естественной философии, оторванной от веры и Откровения.

Допустив участие разума в дела веры, западная средневековая схоластика не достигла истинной гармонии веры и разума, — это не раз отмечалось духовно-академическими мыслителями. С точки зрения В. Снегирева, согласие веры и разума, объявленное в томистской философии, — фиктивное: по сути вера согласилась сама с собой, а торжество схоластов по поводу решения этой проблемы напоминает радость детей, играющих в куклы и представляющих, что игрушки живые [9. С. 39]. Известное учение о двух истинах (содержание веры не может служить критерием истинности знания, а содержание знания не может опровергать истин веры), ставшее итогом планомерной теоретической работы схоластов над примирением веры и знания, Снегирев называл «моментом величия и блеска схоластической философии, и в то же время — началом ее падения», поскольку истинно диалектического единства веры и разума достигнуто не было.

В то же время средневековые рационалистические искания на Руси, в процессе которых также предпринимались попытки гармонизировать веру и разум, не стали достаточно прочными и весомыми. Общее направление русской православной мысли определялось сторонниками мистико-аскетической линии. В результате их теоретической деятельности в православном богословии окончательно утвердилась ведущая роль веры в структуре религиозного сознания. Кроме того, было решительным образом заявлено, что содержательное ядро христианского сознания не может быть выведено из рационального философствования: бытие Бога, его сущность есть предмет нерассуждающей, всепоглощающей веры. В отличие от католической философии, полагавшей, что естественный человеческий разум качественно не отличается от разума божественного, православные богословы, хоть и не отрицали божественное происхождение естественного разума, но полагали, что в результате грехопадения его познавательные способности стали ограниченными, особенно в сфере богопознания.

Негативное отношение православных мыслителей к разуму и отрицание возможности использования рациональных методов для обоснования религиозных идей укрепилось к середине XIX в., подкрепленное достижениями западноевропейского рационализма: в философских системах Канта, Гегеля, Фейербаха религия утрачивала ореол непостижимой тайны и трактовалась как общественное явление с позиций разума. Отрицание возможности рационального обоснования религиозного сознания, с точки зрения православных богословов, помогало избежать опасности того, что Бог может стать предметом рационального анализа и быть познан, исчерпан.

В новых исторических условиях начала XIX в. в православной идеологии начала постепенно осуществляться реабилитация разума как необходимая предпосылка для создания систем философской интерпретации религиозного сознания. Уже в первой половине XIX в., в трудах В.Н. Карпова, Ф.Ф. Сидонского, Ф.А. Голубинского, О.М. Новицкого, произошел пересмотр традиционного для православия представления о вере как единственной основе религиозного сознания. В православной мысли того времени все чаще стало выдвигаться требование включения разума в структуру религиозного сознания в целях создания отвечающих духу времени философских интерпретаций религиозных идей. Таким образом, философская проблема соотношения веры и разума получила апологетическую направленность.

В 20—30-е гг. XIX в. достаточно четко выделились основополагающие принципы философской интерпретации православного сознания: с одной стороны, разум строит на основании опыта логически непротиворечивые доводы, относящиеся к богопознанию (и эти доводы становятся рациональным обоснованием и подтверждением истин Откровения); с другой — ограниченность человеческих познавательных способностей не позволяет человеку одним разумом постичь Бога. В наиболее концентрированной форме общее духовно-академическое решение этой проблемы было выражено уже во второй половине XIX в. В.Д. Кудрявцевым-Платоновым. По его мнению, для истинного православия необходимо, чтобы человек не только верил, но и размышлял о предмете веры.

Практически все рассуждения академистов о взаимоотношении веры и разума в Середине века велись в ключе обсуждения вопроса о «разумной вере», «рассуждающей вере», «ученой вере», «умной вере». Однако на беспокоивший духовно-академических авторов вопрос — значит ли «вера ученая» полное обращение веры в познание — давался решительно отрицательный ответ.

Включив разум в структуру религиозного сознания, профессора-академисты были не склонны отводить ему такую же важную роль в формировании религиозных идей, как и вере. Вера и разум, с их точки зрения, представляют собой две различные формы познания религиозных истин. При этом интуитивно-мистическое восприятие Бога и рационально-логическое обоснование этого знания неразрывно связаны и дополняют друг друга.

Духовно-академические философы утверждали, что только православная мысль, не «испорченная» в отличие от католической слишком активным проникновением разума в тайны религии, способна представить гармоничное единство веры и разума в деле богопознания и обоснования основных религиозных идей.

Так, Новицкий отмечал, что в силу существенных отклонений западноевропейской христианской философии от истинных канонів христианства западный христианский мир так и не сумел достичь гармонии веры и разума, в то время как в структуре православного сознания вера и разум находятся в единстве как взаимосвязанные формы познания, причем разум фиксирует впечатления Откровения и рационально их обосновывает.

Несмотря на включение разума в структуру религиозного сознания и признание возможности рационального обоснования религиозных истин, главной формой

богопознания в духовно-академической философии XIX в. осталась внерациональная, непосредственная форма познания — вера. Методологической основой духовно-академического положения о вере и разуме как двух путях богопознания стало разработанное академистами учение о трех типах познавательной деятельности человека, представляющее собой переосмысление платонических идей под влиянием современной западноевропейской, особенно кантовской, философии. Так в структуру познавательных способностей человека помимо эмпирического (чувственного) и рационального (рассудочного) познания было включено «идеальное», «разумное» познание, по сути представляющее собой иррациональное мистическое ведение.

Термин «идеальное» познание не являлся общезначимым для всей духовно-академической философии. Он употреблялся в гносеологических интерпретациях московской духовно-академической школы, в основном у Кудрявцева-Платонова и А. Введенского. Но сама идея о необходимости включения в познание духовного опыта как одного из видов познания, а также наличие у человека специальной познавательной способности иррационального типа — разума, или «ума» (в соответствии с патристической традицией, уходящей корнями в неоплатонизм) — постулировалось многими академическими мыслителями, особенно в середине XIX в. «Идеальное» познание как сверхопытное постижение сверхчувственного мира, духовно-мистическое созерцание, основанное на способности «разума», или «ума», непосредственно воспринимать Абсолютное, по сути представляло собой гносеологически истолкованную веру, включаемую, таким образом, академистами в познавательный процесс. Поэтому следует различать в духовно-академической философии понятие «разум» в широком смысле этого слова, как способность к рациональному познанию, — в этом смысле этот термин употреблялся академистами в их рассуждениях о необходимости примирения разума с верой (в подобных рассуждениях также использовалось понятие «знание» и иногда говорилось об отношениях веры и знания), — и «разум» в узком смысле, или «ум», понимаемый как гносеологически интерпретированная вера, как способность человека к непосредственному восприятию сверхчувственного.

Второе значение понятия «разум» у академических философов как раз и явилось следствием их попыток осуществить примирение веры и разума.

Именно во втором смысле понятие «разум» употребляется в философских интерпретациях Новицкого. В своей статье с характерным названием «О разуме как высшей познавательной способности» Новицкий определял разум как особую познавательную способность человека, которая, в отличие от формально-логического рассудка, есть способность созерцать предметы сверхчувственного или духовного мира. В понимании мыслителя разум предстает как своеобразное «духовное око», а созерцания разума — как духовный опыт, непосредственно вводящий человека в реальную жизнь духа. Подобное созерцание возможно только в форме идей, главными из которых являются: идея истинного, или того, что в мире духовном есть; идея доброго, или того, что должно быть; и, наконец, идея прекрасного, или того, что может быть [8].

Наиболее интересная система философского обоснования приоритета веры в структуре религиозного сознания была представлена Кудрявцевым-Платоновым, в теоретической системе которого приоритет веры над разумом определялся преобладанием «идеального» познания над эмпирическим и рациональным познанием.

Познание, по Кудрявцеву-Платонову, включает в себя наряду с эмпирическим познанием материального мира и рациональным познанием мира духовного — сверхопытное, «умственное», «идеальное» познание мира сверхчувственного. Это идеальное знание философ трактовал как совпадение того, чем должен быть предмет, с тем, что он есть. Кудрявцев-Платонов объявил веру главной формой «идеального» познания как совокупности представлений о божественной истине, добре, красоте. А поскольку идеальное познание в его системе являлось главным, основным видом познания, с которым эмпирическое и рациональное знание обязаны согласовывать свои результаты, то становится очевидной основная идея гносеологии Кудрявцева-Платонова о примате веры над разумом.

Учение об идеальном познании занимало важнейшее место в философской интерпретации религиозного сознания, предложенной Кудрявцевым-Платоновым. Не случайно он испытывал сомнения в отношении выбора подходящего термина для обозначения этого вида познания. В. Зеньковский считал термин «идеальное познание» неудачным и не отражающим сути учения Кудрявцева-Платонова. Зеньковский полагал, что поскольку основой идеального познания у Кудрявцева-Платонова является вера, правильнее было бы употребить понятие «мистическое видение» [З. С. 88]. На наш взгляд, отказ Кудрявцева-Платонова от термина «мистический» не случаен и имеет принципиальное значение. Основной его задачей было доказать возможность именно рационального, а не мистического знания о Боге, опирающегося на познавательные способности самого человека. Тем не менее, подчиняя логику построения своей системы православной традиции, Кудрявцев-Платонов не мог объявить разум единственным источником знания о Боге. Его решение проблемы соотношения веры и разума выдержано в общем духовно-академическом стиле: вера есть нечто коренное и первоначальное в человеческом духе, а разум — вторичное и производное.

Несмотря на то что в философии Кудрявцева-Платонова звучал традиционно православный мотив возвеличивания веры по отношению к разуму, именно он одним из первых академических философов интерпретировал веру как органически составную часть единого процесса познания, не противопоставляя ее разуму, а объединяя их.

В 80—90-е гг. XIX в. в рамках академической традиции осуществлялось дальнейшее философское осмысление вопроса о соотношении веры и разума. Этот период характеризовался кризисом логико-рационалистической линии в духовно-академической философии, которая все чаще подвергалась критике со стороны наиболее прогрессивно мыслящих философов, как духовных, так и светских, ищущих новых форм апологии и философского обоснования религии. Рационалистические поиски Сидонского, Голубинского, Кудрявцева-Платонова и других представителей логико-рационалистического крыла в духовно-академической мысли, их стремление «воцерковить» западноевропейскую философскую традицию вы-

зывало определенные опасения православных иерархов, поскольку могло привести к излишней рационализации православного сознания. Официальная церковь поспешила подтвердить верность православной святоотеческой традиции, утвердив основы веры в ставших хрестоматийными богословских сочинениях «Православно-догматическое богословие» и «Введение в православное богословие» митрополита Макария, а также катехизисе митрополита Филарета (Дроздова).

В то же время во второй половине XIX в. существенно расширилась культурная и философская среда в России. Пробуждению философского интереса во многом способствовали многочисленные периодические издания. Расширялось влияние нецерковной религиозной русской философии [1]. В трудах А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, В.С. Соловьева, в духе святоотеческих традиций, явно прослеживалось стремление к культурно-религиозному синтезу: основной акцент в проблеме соотношения веры и разума был перенесен с теоретической деятельности разума на духовный религиозный опыт, представляющий собой цельное и гармоничное единство рациональных и внерациональных начал. Для светского крыла русской школы религиозной философии было характерно понимание познания как целостного явления, в котором вера и разум органически синтезированы. Хомяков утверждал, что бытие открывается лишь целостной жизни духа, только разуму, органически соединенному с волей и чувством — волящему разуму [15. С. 268].

Проблемы цельного знания как основы постижения сущего разрабатывал и В. Соловьев. С его точки зрения, «*сущее всеединое*» познается «первее чувственного опыта и рационального мышления в тройственном акте веры, воображения и творчества, который предполагается всяким действительным познанием. Таким образом, в основе истинного знания лежит мистическое, или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою *безусловную* разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности» [10. С. 589].

Теоретические поиски славянофилов и В. Соловьева, критикующих западноевропейскую философию за то, что она возвела рассудок или разум в степень единственного органа познания и стремящихся к созданию системы цельного знания, основанного на гармоническом единстве веры и разума, были созвучны подобному же стремлению академистов. Идея необходимости преодоления односторонности западноевропейского рационализма в учении о цельном знании, сочетающем в себе как рациональные, так и иррациональные моменты, проявлялась в трудах многих академистов. Однако большая свобода философского размышления, присущая нецерковной русской философии, позволила ей дальше продвинуться в этом вопросе и, в свою очередь, оказать существенное влияние на академическую философию.

Переход от умеренно-рационалистических воззрений, характерных для духовно-академической философии начала и середины XIX в., к цельно-синтетическому пониманию познания, предложенному академическими мыслителями начала XX в., ни в коей мере нельзя расценивать как коренной пересмотр основополагающих духовно-академических взглядов на соотношение веры и разума. Рационализм Голубинского, Карпова и даже Кудрявцева-Платонова, как мы уже отмечали, ни-

когда не был логичным и последовательным. Признание этими мыслителями роли разума в деле обоснования религиозных идей явилось следствием вытекающей из исторических и социально-культурных условий необходимости создания философских интерпретаций религиозного сознания. В их системах философского обоснования религии разум всегда был подчинен вере, рациональные моменты в познании не отрицались, но и не считались основными.

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что специфика духовно-академического решения вопроса о соотношении веры и разума состояла в реабилитации разума в деле осмысления религиозных истин, в попытке вскрыть непротиворечивость философского рационализма и религии. Проблема соотношения веры и разума, решаемая академистами в пользу веры, но с признанием за разумом права на осуществление познавательной деятельности, особенно в сфере богопознания, явилась важной методологической предпосылкой представленных в рамках духовно-академической традиции философских интерпретаций религиозного сознания. В то же время философское осмысление и рационалистическое обоснование структуры религиозного сознания в православной мысли стало возможным лишь в рамках подобных теоретических интерпретаций.

Специфической чертой духовно-академической гносеологии в целом можно, на наш взгляд, считать и стремление акцентировать внимание на гносеологическом аспекте веры. Наличие в структуре веры психологического и гносеологического аспектов обусловлено самой природой ее феномена. В этом плане понимание веры как исключительно иррационального, эмоционально-психологического акта, противоположного по своей сущности рациональной познавательной деятельности, характерно для психологических трактовок веры. Гносеологическая же ее интерпретация предусматривает поиск точек соприкосновения веры и знания, понимание веры как одного из способов познавательной деятельности человека. Попытка духовно-академических мыслителей интерпретировать веру как метод познания позволяет сделать вывод о том, что духовно-академическая философия стояла у истоков метафизики веры, стремящейся выявить гносеологическое значение веры «как особого источника ведения» [7].

Следует отметить, что духовно-академическая интерпретация веры активно используется современными богословами, которые подчас идут еще дальше, рассматривая веру как составной элемент любой познавательной деятельности человека, в том числе научной. «Научные изыскания служат единственно к оправданию и обоснованию предварительной уверенности в истине, — утверждает А. Федотов, — следовательно, система всякого научного знания есть лишь логический процесс оправдания веры» [14. С. 20].

Подобное утверждение, относящееся к 60-м гг. XX в., было во многом продиктовано желанием богословской мысли противостоять тенденции противопоставления веры и знания в ее материалистической и атеистической интерпретации того времени. Но и в полном смысле современное православное видение этой проблемы склоняется к признанию справедливыми ее духовно-академических интерпретаций. Разум и вера есть два момента процесса познания, где вера по сво-

ей сути есть способность человека к познанию Бога, а разум — способность к познанию Бога и мира. Таким образом, духовно-академическое учение не только повлияло на русскую философскую мысль этого времени — академики внесли свой вклад в развиваемое в противовес западноевропейскому рационализму учение о цельном знании, — но и стало методологической основой современных православных интерпретаций этого вопроса.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Бердяев Н.А.* О характере русской религиозно-философской мысли XIX в. — М., 2004.
- [2] *Дневник протоиерея Ив. Мих. Скворцова.* — Киев, 1866.
- [3] *Зеньковский В.В.* История русской философии. — Т. II. — Ч. 1.
- [4] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. — Т. I. — М., 1910.
- [5] *Климент Александрийский.* Строматы. — М., 1892.
- [6] *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Сочинения. — Т. I. — Вып. 3.
- [7] *Ниженников С.А.* Метафизика веры в русской философии. — М., 2001.
- [8] *Новицкий О.М.* О разуме, как высшей познавательной способности // Журнал министерства народного просвещения. — 1840. — № 27.
- [9] *Снегирев В.А.* Метафизика и философия // Вера и разум. — 1890. — Т. II. — Ч. 2.
- [10] *Соловьев В.С.* Сочинения в 2 т. — Т. I. — М., 1990.
- [11] *Старокадомский М.А.* Вера и разум как пути Богопознания. — М., 1961.
- [12] *Столяров А.А.* Патристика // История философии: Запад — Россия — Восток. — М., 1995.
- [13] *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. — М., 1918.
- [14] *Федотов А.* Взаимоотношение веры и знания по воззрениям В.Д. Кудрявцева. — Загорск, 1966. Рукопись.
- [15] *Хомяков А.С.* По поводу Гумбольдта // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. — М., 1900. — Т. I.

THE DISCUSSION ABOUT RELATION BETWEEN FAITH AND REASON IN THE RUSSIAN THEOLOGICAL COLLEGES IN THE XIX CENTURY

I.V. Tsvyk

Chair of philosophy
Moscow Aviation institute (State technical university)
Volokolamskoe shosse, 4, Moscow, Russia, 125171

The article deals with the problem of relation between faith and reason in works of philosophy professors at various russian theological colleges in XIX century. The author analyses the evolution of the problem in the history of christian philosophy and try to define the specific features of the solution proposed by the russian theologians of the XIX century.

Key words: theological colleges, religious conciosness, faith, reason, ideal knowledge, wholistic knowledge.