Печеранский И.П.

ЕДИНСТВО РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ И ПОЛОЖИТЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ В «ПСИХОЛОГИИ ЖИВОЙ ЛИЧНОСТИ» В. СНЕГИРЁВА

Аннотация. В статье рассматривается проблема веры и знания, как она передана в творчестве представителя казанской школы православно-академического теизма XIX в. Вениамина Алексеевича Снегирева (1841-1889). Автор обращает внимание на тот факт, что предложенный ученым-теистом философско-психологический подход в его связи с антропологией и гносеологией есть попытка разрешения указанной проблемы.

Ключевые слова: Казанская духовная академия, философский теизм, православная психология, В.А. Снегирёв, личность, вера, разум, мистицизм, рационализм.

Ни у кого из современных исследователей русской религиозной философии не будет вызывать возражения, как нам кажется, уже признанный в отечественной историко-философской и религиоведческой науке факт, что творческое наследие православно-академического теизма XIX – начала XX вв., за последние двадцать лет совместной исследовательской работы в этой области российских и украинских философов – А. Абрамова, Б. Емельянова, С. Пишуна, М. Маслина, И. Цвык, Н. Гаврюшина, М. Ткачук, Н. Куценко и др. – теперь по праву занимает свое отдельное место среди актуальнейших и интереснейших тем. Кропотливая работа над источниками, последовательное изучение академически сложных для восприятия текстов, компаративный и контекстуальный анализ традиции теистической мысли этого периода в целом позволили поднять пласт знаний, которые находятся у истоков современной профессиональной философии в России.

При всем том, и это нормально, остаются множество дискуссионных и нерешенных вопросов, над которыми и по сей день трудятся философы-историки и религиоведы. Один из таких «генераторов» исследовательского интереса – творчество малоизученного представителя казанской «ветки» православно-академического теизма Вениамина Алексеевича Снегирева (1841-1889), который на протяжении всей своей научной и преподавательской деятельности занимался изучением отдельных аспектов психологической науки исходя из задач духовно-академической школы. В нашей статье мы не будем приводить детальный анализ концепции автора, отсылая читателя к уже имеющемуся аналитическому опыту в этом направлении[1], мы ставим перед собою задачу взглянуть на философско-психологические построения профессора-теиста в контексте проблемы веры и разума, что является методологическим принципом формирования, с одной стороны, духовно-академической теории знании, а с другой, – системы православной философии.

Решение поставленной задачи предусматривает несколько этапов, которые нужно поступательно пройти. Сформулируем их под такими вопросами: а) к какой традиции можно отнести взгляды В. Снегирева? б) какое

место, по его мнению, занимает психология в системе философских наук? в) нашел ли ученый свой подход, исходя из своих научных построений, к решению проблемы веры и знания?

При ответе на первый вопрос мы сразу же сталкиваемся с традицией метафизической психологии, истоки которой уже заметны в творчестве Платона и Аристотеля, стоиков и неоплатоников, т.е. речь идет о традиции умозрительной психологии, которая тянется от античности вплоть до XVIII-XIX вв. Если говорить об ее отношении к духовно-академической мысли, то нужно понимать ее как *«своеобразную форму ортодоксально-философской антропологии XIX в.»*: «философским ядром метафизической психологии духовно-академического теизма является философское учение об особом статусе человеческой души, делающим ее связующим звеном между посюсторонним и потусторонним мирами, и что это учение актуализируется в теории духовности души, обосновании бессмертия души и моральной метафизике»[2]. В отличие от эмпирической психологии, которая использует факты, метафизическая психология, опираясь на идеально-нормативную точку зрения, пытается подняться над опытным уровнем и обобщить экспериментальные данные, сформулировав высшие законы духовной деятельности. Можно сказать, что она активно использует модели познавательных операций, руководствуясь при этом метафизическими принципами и концепциями. Следом за античным и святоотеческим наследием на становление православной метафизической психологии в XIX в. имели огромное влияние «рационализм» лейбницевско-вольфианской школы, «мистицизм» шеллингианства, а также гегелевская идея о высшем назначении души, равно как и для уяснения высшего смысла и значения душевных явлений. При этом по всем фронтам велась полемика с представителями «психологического материализма».

Что касается самой традиции православной психологии указанного периода, то, по мнению современных исследователей, она отмечается отсутствием единства взглядов, а также наличием трех направлений: «идеалистического» (арх. Иннокентий (Борисов), В. Кудрявцев-Платонов, М. Каринский, П. Линицкий), «эмпирического» (В. Снегирев, В. Несмелов, В. Серебренников) и «синтетического» (В.Н. Карпов, Ф.А. Голубинский, арх. Никанор (Бровкович), И.А. Чистович)[3]. Но поспешность такой классификации не вызывает сомнения: что касается, например, В. Несмелова, то его вряд ли можно считать представителем чисто эмпирической психологии, поскольку в своей «Науке о человеке» он полностью отстраняется от «телесной природы» и, как отмечает Н. Гаврюшин, пытается сосредоточиться на «непосредственных данных сознания»[4].

Поспешность в оценке касается и В. Снегирева. Когда мы говорим о его личности, то нужно четко различать в нем, с одной стороны, мыслителя-метафизика, который яро защищает свою спиритуалистическую точку зрения, а с другой стороны, – психолога-эмпирика, который пытается раскрыть суть понимания психологии как естественной науки, признающего на деле специальную логику психологической науки, что опирается только на непосредственные факты эмпирического сознания. Действительно, несмотря на метафизическое положение, что душа есть трансцендентная основа индивидуального бытия человека, он считал, что познать мы ее можем только в эмпирическом феномене человеческой личности. Вот именно эта человеческая личность и была центральным пунктом, в связи с понятием сознания и самосознания, его психологических исканий. Отсюда его негативное отношение к априоризму немецкой метафизики, осторожное отношение к абстрактно-метафизическим понятиям душевных способностей и сил. Но также не стоит забывать, что В. Снегирев, введя в свою психологию физиологический элемент, никогда не ограничивался анализом и калькуляцией душевных явлений, а пытался синтезировать их в единое живое целое, т.е. понимающее, чувствующее и волящее.

Аналитика разрушает очевидность. Среди таких очевидностей в концепции профессора-теиста следует отметить как минимум две: это понятие *индивидуальности* (с которым связана категория личности) и *субстанциальности* человеческой души. Как заметил М. Вержболович, который, кстати, отмечал сильное влияние на Снегирева традиции английской психологии, что ученый в принципе признавал душу с ее априорными свойствами и самодеятельностью, присваивая законам ассоциации существенное значение в образовании психических форм, и ставил перед собою задачу – «обозрение психической жизни в ее *цельности,* как она дана в живой человеческой *личности,* сохраняющей свое единство в разнообразных проявлениях ума, сердца и воли»[5]. Этот же автор и называет подход В. Снегирева «психологическим индивидуализмом», который вряд ли может быть понимаем без тесной связи души с телом, что и составляет эту целостность, цельность личности, которая обеспечивается самосознанием. И здесь, следуя логике картезианской философии, мышление, как очевидный для православного теиста факт нашей личной жизни, начинается с идеи «Я», которая уже выполняет важную гносеологическую функцию. Здесь и таится область конкретно-метафизической очевидности.

И в этом месте мы уже близко подошли ко второму вопросу. В одной из своих ранних статей «Психология и логика как философские науки» (1876) автор разделяет все науки на три группы: *физические,* или *математические* (науки о внешней природе), *антропологические,* или *«гуманные»* (науки о человеке) и *философские*. Задавшись вопросом, куда отнести психологию и логику, В. Снегирев сначала пытается ответить на вопрос: что такое философия вообще? Обращаясь к историческому обзору этой науки, он приходит к выводу, что философия представляет собою совокупность знаний, или науку о доступной нашему наблюдению вселенной, которая дает нам мировоззрение. Таким образом, у нее есть свой, отличный от естественных наук предмет: она – «знание принципов». Пытаясь построить такое миросозерцание, которое бы имело общеобязательную силу, философия руководствуется идеалом полного понимания вселенной и абсолютного познания истины, полного согласия человеческих представлений о целой вселенной с ее действительным бытием. Идеал этот есть *pium desiderium* человеческого духа, невидимый стимул его высшего развития. Но трагизм заключается в том, что этот идеал недостижим, это видно на примере сложных коллизий двух основных направлений в истории философии – дуализма и монизма. Поэтому философ должен осознать (и чем быстрее, тем лучше), что сколько бы он ни размышлял о мире и его первоосновах, все равно мы не можем уйти от себя, выйти из самих себя и посмотреть, что такое есть вне нас, помимо нас и независимо от свойства нашей физической и духовной природы. Прежде всего мы видим себя и свои собственные состояния (вышеупомянутая очевидность нашего «Я»). Но каковы причины объективности? Как внутреннее становится внешним? Каким образом мы переносим свои состояния на внешний мир? В ответе на этот вопрос, считал автор, и состоит первая задача философии: объяснить внутренние субъективные процессы можно только путем психологического анализа нашего представления о мире. А уже позже, когда мы определили характер этих процессов, мы образуем общие всем субъектам представления, внося согласие и единообразие в мир мысли. За это в ответе логика.

Таким образом, философия, аналитически раскрывая человеку неизвестных субъекта и объекта, пытается составить о них понятие и избрать тот тип мировоззрения, который бы соответствовал современному состоянию знания, способствовал решению множества важных жизненных вопросов. Философия должна на основании учения о принципах стремиться создать «позитивную энциклопедию всего знания» как гармоническую це-

лостность всех эмпирических ведомостей о мире и человеке. Каково же место психологии и логики в этом процессе? Они, «будучи вполне самостоятельными, эмпирическими науками, в то же время остаются и всегда будут философскими потому, что служат единственным исходным пунктом и опорою всякого претендующего на научность философского умозрения»[6].

Так к какой же группе наук относятся психология и логика? Из текста видно, что наш профессор, с одной стороны, относит их к положительному знанию, а с другой, – к философскому. Тогда как в другой статье «Науки о человеке» (1876) он относит логику и философию (?) к «сложным», как он выражается, наукам о человеке, куда, собственно, относится и антропология. При этом делает следующее замечание: физиология духа составляет задачу и содержание психологии, которая, в свою очередь, составляет основу «всех наук гуманных, наук о явлениях духа человеческого в истории; потому что последняя цель этих наук состоит в том, чтобы разложить подлежащие их исследованию явления на их последние основные элементы и показать общие законы и общие условия, по которым и при которых они образуются из элементарных, психических деятельностей и состояний нашего духа»[7].

Какая-то путаница получается? Некоторые разъяснения мы встречаем в «Оглавлении»[8] к его изданному систематическому курсу лекций по логике. Первая и основная наука, которая определяет состав знания и его происхождение в индивидуальном духе, объясняет строение познавательной деятельности и познающей силы ума, есть психология знания. Она составляет особый и общий отдел в системе наук о душе. Далее В. Снегирев говорит об истории философии, которая рассматривает процесс развития знания в человеческом роде. Далее называется гносеология, или теория знания, которая входит в состав метафизики. Четвертая отрасль – это «объединенное знание», которое сводит в одну общую систему всё человеческое знание, – философия (?). И пятая наука о знании есть логика, это наука о законах, условиях и критериях достоверности и истинности знания. Как видим, определенное противоречие остается во взгляде ученого на классификацию философских наук (распутывать этот «гордиев узел» не входит в цели и задачи нашей статьи), но одно остается несомненным: психология выступает здесь пропедевтикой и объединяющим основанием естественных и «гуманных» наук, поэтому истоки обоих нужно искать в ней.

Пытаясь понять сущность психологической теории В. Снегирева, мы должны отойти от узко-аналитического подхода, чтобы не запутаться опять в тех же противоречиях, и попытаться рассмотреть метафизические и гносеологические основания его взглядов сквозь призму проблемы веры и разума, которая нам в этом поможет.

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

Утверждая существование непосредственного знания в человеке, не опровержимое никакими силлогизмами, автор настаивает на том, что человек на всех ступенях своего развития – мистик в глубине души, по своей природе. С другой стороны, пользуясь своим разумом, человек постоянно открывает одну тайну за другой. По мере успеха этого область мистического суживается. Сознание успеха, своей силы и власти над окружающим миром возбуждают в нем гордость и самомнение. Поэтому (не противореча ли себе?) В. Снегирев говорит, что человек – рационалист по своей природе, с тем только ограничением, что вера во всемогущество разума есть иллюзия, которая легко может быть уничтожена, если человек захочет. Никогда с очевидностью нельзя утверждать, что нет ничего сверхчувственного, так как для этого нужно выйти за предел своей ограниченности, чего человек не может сделать. Для того, чтобы доказать это, утверждает исследователь, нужно перестать быть человеком. «Мистическое направление, понимаемое в широком смысле, есть, таким образом, первоначальное, основное, непоколебимое и неуничтожимое направление познающего духа человеческого. Рационализм есть, напротив, так сказать, производное, вторичное направление, непрочное и временное по своей природе»[10].

Удовлетворение мистического направления в условиях земной жизни возможно только в откровенной религии, а рационалистического – в фактах науки. Гармония этих двух начал очень редко осуществляется в отдельном человеке, и потому это становится проблемой интеллектуальной жизни всего человечества. Причем мистицизм и рационализм постоянно преступают пределы, отведенные им их природою, находятся в непрерывном состязании (борьбе!). Если преобладает мистицизм, человеку кажется, что он видит «чудеса в самых простых и обыденных явлениях, всюду видит глаголы духа и его деятельность». Если возобладает рационализм, то он приходит к признанию мира «чистым и весьма простым, в сущности, механизмом», преклоняется перед разумом человеческим как высшим и совершеннейшим механизмом. Таким образом, мистицизм вырождается в неверие и кощунство, а рационализм – в крайний скептицизм. Отсюда, считает В. Снегирев, задача философии состоит в том, чтобы выработать ясное понимание, что «…целостное разумное миросозерцание всегда должно быть органическим единством обоих направлений в законных пределах того и другого, должно объединять в себе непознаваемое и познаваемое, бесконечное и конечное, временное и вечное, таинственное и понятное, должно быть единством положительного знания и веры, единством эмпирической науки и откровенной религии»[11].

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

Как нам кажется, нам в этом месте нужно соблюдать осторожность, чтобы не впасть в «схематизм», а точно понять логику психологической мысли автора. Ключевым здесь представляется принцип тождества сознания и жизни, который конкретизируется в двух методологических важных замечаниях В. Снегирева: а) тождество сознания и сознаваемого и б) внесение души с ее состояниями в состав идеи личности (с применением метафизического и феноменологического толкования). Благодаря этим принципам и первоначальным законам сходства и смежности жизнь субъекта-души предстает пред нами как «живой и непрерывный процесс», в котором тесным образом связаны низшие и высшие деятельности души,

где последние, в свою очередь, представляют триединство «ума – сердца – воли». Эти явления, возникая постепенно, развиваясь в той или другой мере в течение всей жизни человека, связаны между собою органически, т.е. предполагают и обусловливают друг друга, одно без другого существовать не могут, хотя каждое имеет свою долю самостоятельности и независимости. Своею органическою совокупностью они и составляют то, что можно назвать «душевным организмом». С другой стороны, сложные процессы ума, сердца и воли суть психические механизмы с определенным значением и определенными целями. В основании ума, как на единства разума (интуитивного мышления или созерцания) и рассудка (дискурсивного рассуждения), душа действует целиком, предполагая: «1) учение о *различении субъекта и объекта* или образование идей *я* и *внешнего*; 2) учение о *восприятии* (опыте) и *представлении*; 3) *общую идею*, или *понятие*; 4) *суждение* и *умозаключение*»[13]. Тогда как сердечное чувство является «двигателем всей душевной жизни, – иначе, – он мотивирует все ее процессы», именно им «создается ценность жизни»[14].

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

«Вследствие же тесной связи идеала совершенства человеческой природы с реальным первообразом его, идеалом всесовершенства, Богом, чувство долга превращается в любовь к Богу, т.е. к идеалу и источнику всех совершенств. Тогда самый процесс исполнения должного, осуществления в жизни идеала становится величайшим наслаждением, соединяется с чувством близости Божества, жизни в нем и т.п. Самая тень какого-либо принуждения исчезает, и наступает то состояние праведности, когда самые заповеди и предписания закона нравственного становятся излишними – исчезают из сознания: они сливаются с жизнью и деятельностью человека, становятся жизнью, которая раскрывается со всею возможною для человека полнотою и совершенством»[15].

Здесь В. Снегирев наметил переход от нравственного к религиозному чувству, пытаясь раскрыть психологические основы религии. Именно в религиозном чувстве достигает своего апогея тождество сознания и жизни. Признавая ограниченными и несостоятельными эволюционизм, подходы И. Канта, Г. Гегеля, Ф. Шлейермахера, М. Мюллера, автор исходит из утверждения, что религия есть сознание человеком присутствия в мире всемогущей личной силы, т.е. личного Существа и своей непосредственной связи и соотношения с ним: «*в основе религии лежит идея* всемогущей личной силы, или *всемогущей Личности*, присущей миру и вызывающей в человеке особого рода волнения-чувства и действия»[16]. Идея Бога возникает в человеке необходимо и присуща ему скрытно, в самой природе его духа, по самому строю его внутренней жизни и деятельности, или, как прежде выражались, *«прирожденна»* ему. Идея бесконечного, убежден профессор, есть составная и логически необходимая часть процесса

самосознания. Степень ясности своего «Я», своей личности пропорциональна степени ясности идеи Высшего Существа. Насколько «особно» и ясно осознается представление о своей личности, настолько же определенно возникает представление об «особности» и основных свойствах Бесконечной Личности. Это соотношение проходит через всю историю религиозного сознания и «фактически подтверждает дедуктивно установленную связь сознания Божества с самосознанием»[17]. В этом, по нашему мнению, и состоит суть *«психологического» доказательства бытия Бога* В. Снегирева. Отсюда уже само собою возникает искание божества, *вера как инстинктивное стремление познать* его, при этом быть с ним в определенных отношениях.

Таким образом, «психология живой личности» Вениамина Алексеевича Снегирева предстает самобытной и интересной попыткой создания синтетического варианта психологической науки путем объединения спиритуалистического и эмпирического (психофизиологии) подходов. Именно в этой науке о душевных явлениях, в их взаимных соотношениях, в их отношении к физиологическим состояниям организма в их основе, или последней причине, ученый-теист видит разгадку природы личности, как верно подметил В. Несмелов, «эмпирической проекции трансцендентной основы в эмпирическом феномене человеческого сознания». Таким трансцендентным коррелятом сознания личности, как мыслящей чувствующей и волящей, выступает идея личного Бога, без которой невозможно единство сознания, тождество сознания и жизни. Поэтому-то психология выступает исходным началом и «опытной опорой» метафизики духа. В этой психологии субъективности, в потоке «непосредственных данных сознания» объединяются метафизический и физиологический элемент, тело и душа, создавая необходимую целостность нашего «Я», как предпосылку единства религиозной веры и положительного знания.

Библиографический список

Вержболович М. Обзор главнейших направлений русской психологии // Вера и разум. – 1895. – Т. II. – Ч. I. – С. 455–487.

Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. – Минск: Белорусская православная церковь, 2010. – 656 с.

Несмелов В.И. Памяти Вениамина Алексеевича Снегирёва // Православный собеседник. – 1889. – № 5. – С. 97–154.

Пинчук В.Ю. Метафизическая психология в русском духовно-академическом теизме XIX века: Дис. ...канд. филос. наук. – Уссурийск: УГПИ, 2003. – 169 с.

Пишун С.В. Русский духовно-академический теизм XIX века: первые опыты критики социально-политических концепций социализма и марксизма // Религиоведение. – 2012. – № 2. – С. 137–149.

Поль В.А. Философский теизм в Казанской духовной академии: опыт системной реконструкции и интерпретации: Дис. …канд. филос. наук. – Уссурийск: УГПИ, 2007. – 175 с.

Снегирев В. Спиритизм как философско-религиозная доктрина // Православный собеседник. – 1871. – Ч. I. – С. 12–41.

Снегирев В.А. Психология и логика как философские науки (Из вступительных чтений в курсы психологии и логики) // Православный собеседник. – 1876. – № 8. – С. 427–451.

Снегирев В.А. Науки о человеке // Православный собеседник. – 1876. – № 9. – С. 62-89.

Снегирев В.А. Психология. Систематический курс чтений. – Харьков: Тип. Адольфа Дарре, 1893. – IV, XXV, 700 с.

Снегирев В.А. Логика. Систематический курс чтений. – Харьков: Тип. Адольфа Дарре, 1901. – VI. – 320 с.

Стоянов Ю.А. Гносеологические воззрения В.А. Снегирева // Вече. Альманах русской философии и культуры. – 2004. – № 16. – С. 279–286.

---

[1] Поль В.А. Философский теизм в Казанской духовной академии: опыт системной реконструкции и интерпретации: Дис. …канд. филос. наук. – Уссурийск: УГПИ, 2007. – С. 94-120.

[2] Пинчук В. Ю. Метафизическая психология в русском духовно-академическом теизме XIX века: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / УГПИ. – Уссурийск, 2003. – С. 10.

[3] Там же. – С. 20.

[4] Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. – Минск: Белорусская православная церковь, 2010. – С. 619.

Вержболович М. Обзор главнейших направлений русской психологии // Вера и разум. – 1895. – Т. II. – Ч. I. – С. 459.

[6] Снегирев В.А. Психология и логика как философские науки (Из вступительных чтений в курсы психологии и логики) // Православный собеседник. – 1876. – № 8. – С. 451.

[7] Снегирев В.А. Науки о человеке // Православный собеседник. – 1876. – № 9. – С. 88-89.

[8] Снегирев В.А. Логика. Систематический курс чтений. – Харьков: Тип. Адольфа Дарре, 1901. – VI. – 320 с.

[9] Снегирев В. Спиритизм как философско-религиозная доктрина // Православный собеседник. – 1871. – Ч. I. – С. 17.

[10] Там же. – С. 19.

[11] Там же.

[12] Стоянов Ю.А. Гносеологические воззрения В.А. Снегирева // Вече. Альманах русской философии и культуры. – 2004. – № 16. – С. 281.

[13] Снегирев В.А. Психология. Систематический курс чтений. – Харьков: Тип. Адольфа Дарре, 1893. – С. 287.

[14] Там же. – С. 371, 374.

[15] Там же. – С. 581

[16] Там же. – С. 599.

[17] Снегирев В. Спиритизм как философско-религиозная доктрина // Православный собеседник. – 1871. – Ч. I. – С. 601.

Воронцова И.В.

«АПОСТОЛ МОДЕРНИЗМА» ДЖОРДЖ ТИРРЕЛЬ В ЕГО ОТНОШЕНИИ К КАТОЛИЦИЗМУ: 1902 – 1909 гг.

Аннотация. Статья рассматривает эволюцию и религиозные взгляды одного из духовных руководителей (1902–1909) римо-католического «модернизма» Джорджа Тирреля. Дж. Тиррель поддерживал все направления модернисткой доктрины, искренне желал обновления богословия и управления Римско-католической церкви и, вместе с тем, пришел к разочарованию в католицизме. В качестве источников используются основные сочинения Дж. Тирреля и письма, дающие представления о мировоззрении модерниста; часть из привлеченных писем на русском языке (в переводе В. Петрашенко) публикуется впервые.

Ключевые слова: Тиррель, модернизм, неокатолицизм, неохристианство, Фогаццаро.

В конце XIX – первые годы XX вв. в католических странах Европы заявило о себе религиозно-реформистское движение, благодаря энциклике римского папы Пия X[1] получившее название «модернизм». Появившись в среде богословов, оно распространилось среди клириков и в католической интеллектуальной среде. Из-за сложности феномена модернизма ни его противники, ни защитники не смогли прийти к согласию в своих суждениях о нем, о его перспективах, силе, корнях. В историко-философском