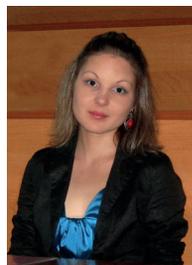




Бекжанова Е.С.

Религиозно-философская трактовка рационального познания в теистической системе П.И. Линицкого

Аннотация. В статье рассматривается религиозно-философский подход представителя школы «теистического рационализма», профессора Киевской духовной академии П.И. Линицкого к проблеме разума в познании. С точки зрения философа, рациональное познание человеком бытия есть духовная, свободная и целесообразная деятельность мышления, которая «разумна» уже на эмпирическом уровне. Согласно данным внешнего опыта и опыта самосознания, она является основной и определяющей формой познания и, в конечном счёте, направлена на умственное и нравственное совершенство человека.



Е.С. Бекжанова

Ключевые слова: разум, познание, гносеологический дуализм, дух и материя, субъект и объект, мышление, внешний и внутренний опыт, умозрение, самосознание, «теистический рационализм»

Одна из ключевых тенденций современной гуманитарной науки, в частности науки в России, представляет собой стремление развивать теоретическое и практическое знание о человеке на основе православного мировоззрения. С историко-философской точки зрения в данном контексте весьма интересен подход к пониманию и интерпретации проблемы разума в человеческом познании глубокого мыслителя второй половины XIX – начала XX вв., выдающегося логика и метафизика, доктора богословия, заслуженного ординарного профессора Киевской духовной академии – **Петра Ивановича Линицкого** (1839–1906). Гносеологическая проблематика занимала, пожалуй, центральное место в философском творчестве профессора. В своих трудах он решал вопросы об отношении бытия к мышлению, природы (материи) к духу, формах и методах познавательной деятельности, а также о соотношении роли чувств и ума в процессе познания. Влияние на формирование философских взглядов Линицкого оказал архимандрит Иннокентий (Борисов), стоявший у истоков оригинальной философской школы киевского духовно-академического теизма¹ (И.М. Скворцов, О.М. Новицкий, С.С. Гогоцкий, П.Д. Юркевич) и повлиявший на создание определённого типа философствования – «теистического рационализма». Своеобразие его позиции заключалось в синтезе метафизического рационализма с религиозно-философским подходом к решению этических проблем, проблем человеческой морали и нравственности. «Сравнивая умозрение и опыт, – пишет современный исследователь русского православного теизма С.В. Пишун, – Иннокентий, подобно другим представителям киевской духовно-академической школы, остаётся философом-рационалистом, отдаёт явное предпочтение именно уму, который, по его мнению, использует мир опыта как материал для построения идеального мира»².

Восприняв религиозно-философские традиции киевской школы духовно-академического теизма и творчески осмыслив идеи своих предшественников по академии, Линицкий поднимал проблемы «о месте и роли философии в духовной жизни человека и общества, об основании её фундаментальных постулатов в связи с распространением вульгарного материализма и позитивизма; это вопросы о соотношении

веры и разума, как одном из ведущих вопросов в построении собственной философской системы; это увлечение немецкой классической философией, в первую очередь творческое осмысление кантовских философских принципов на основе православно-христианской традиции»³. Современники и коллеги киевского профессора считали его представителем «умозрительного» богословия, указывая при этом, что Лينيцкий глубокий и самобытный мыслитель, а его труды способствуют созданию истинно христианского мировоззрения, и взрывают, тем самым, фундамент для любых ошибочных мнений⁴. Сам профессор указывал, что «важнейшие идеи, составляющие основу религии, искусства и самой науки, имеют своё начало *в разуме*. Таковы идеи – прекрасного, великого, совершенного, бесконечного и т. д. Показать происхождение этих идей из разума – важная задача»⁵.

Главными объектами познания киевский профессор считает Бога, природу и человека в их целостности, противопоставляя это теистическое мировоззрение распространённой в то время позитивистской методологии, исходящей из механистически-материалистического взгляда на бытие и исключаящей всякие его метафизические основания. Познание, пишет философ, «действительно есть прежде всего процесс натуральный, который, помимо нашей воли, происходит в зависимости от натуральных условий и средств; но человек мало-помалу овладевает этим процессом и обращает его в свободное дело, направляемое сознательно и отчётливо к известным наперёд поставленным целям»⁶.

Понятие, с точки зрения Лينيцкого, есть *продукт и одновременно способ рационального познания*, логическая форма, идеальный характер которой состоит в *стремлении* к совершенному единству мышления с бытием. Из всех универсальных понятий наиболее первичным философ признаёт понятие *бытия* (именно поэтому вопрос о бытии в философском размышлении является основным). При этом, согласно киевскому теисту, существует два вида бытия: независимое, первичное или основное бытие (в нём содержится *сущность*, предмет исследования философии); и зависимое от него, вторичное или последующее бытие (феноменальное, *явление* первого и предмет исследования специальных наук, опытных). Между сущностью и явлением существует естественная неразрывная связь, «поэтому необходимо исследовать вопрос о сущности и со стороны её явления, со стороны феноменальной»⁷. Следовательно, *основная задача гносеологии*, по мнению Лينيцкого, заключается в выяснении вопроса: что такое явление в субъективном и объективном смыслах? Так как любое явление предусматривает с одной стороны то, что является, а с другой того, кому нечто является – объект и субъект, то *познание* это и есть, прежде всего, *отношение* между познающим субъектом и познаваемым объектом. «Частная опытная наука ограничивает своё исследование являемым, данным; но при великом разнообразии являемого (отсюда множество наук частных) общий элемент во всяком являемом есть то, *как* оно именно является субъекту воспринимающему и познающему явление. Отсюда определяется и сама задача, которую философия должна решить по вопросу о познании. Она состоит преимущественно в том, чтобы выделить и разграничить присущее субъекту от всего того, что должно быть отнесено к объективной стороне являемого»⁸. Согласно киевскому теисту, есть только два возможных варианта решения этой задачи (а также два философских направления, проходящих через всю историю философии): *эмпиризм* и *рационализм*.

Эмпиризм признаёт основным началом познания чувственное восприятие, а *представление* – основную элементарную форму познания. То есть все наши познания, даже самые сложные, есть не что иное, как комбинации представлений. Таким образом, согласно воззрениям эмпиристов, всё произведённое в познании – произведено самим человеком, «следовательно, все словесно-логические формы выражения и изложения познания – всё это объективного значения не имеет, не выражает собою бытия вещей. Даже истинность и ложность как принадлежность предложений означают не отношение познания к бытию, а отношение согласия или несогласия между собою слов и обозначаемых ими представлений»⁹. Затем, так как основание познания в эмпиризме составляет психологическая форма представления, рассуждает философ, то исследование познания здесь состоит в простом психологическом обозрении и анализе представлений. Следовательно, по убеждению

Линицкого, эмпиризм отрицает и сами законы мышления, благодаря которым его продукты получают характер логической необходимости. «С точки зрения эмпиризма, – пишет Линицкий, – познавательный процесс есть процесс <...> психофизиологический, познание совершается само собою, подобно всяким иным отправлениям в нашем организме. Рационализм же, придавая главное значение в познавательном процессе мышлению, на мышление смотрит, как на *свободную духовную деятельность*, поэтому полагает, что и процесс познания есть деятельность, управляемая законами *нормативными*, то есть такими законами, которые должны быть приведены в ясность сознания, причём получают характер *правил*, имеющих прямую связь с конечною целью познания, то есть с *идеями истины*. Итак, теория законов мышления есть рассмотрение его в отношении *активности*»¹⁰.

Будучи умеренным рационалистом, Линицкий видит недостаточность положений эмпиризма для адекватного построения философской системы¹¹, а значит и невозможность объяснить существующее мировое устройство и вообще сущность вещей средствами только лишь опытных данных и только лишь индуктивным методом. Профессор-теист показывает очевидность того, что строгий и последовательный эмпиризм неминуемо приводит к субъективизму. Но, по убеждению Линицкого, подчёркивает исследовательница философского наследия киевского теиста О.М. Климова, «философия должна принимать всё ценное в эмпиризме»¹². Поэтому для Линицкого «рационализм шире эмпиризма, так как он принимает всё существенное в эмпиризме, тогда как последний относится к принципам рационализма с безусловным отрицанием»¹³. Главный смысл и значение эмпиризма с философской точки зрения, по мнению Линицкого, заключается в отрицании метафизики: «эмпиризм учит о невозможности решения метафизического вопроса и основывает это своё положение на том, что нам доступны только явления как предмет единственно истинного, опытного познания»¹⁴. Но в этом заключается и основное его противоречие – отвергая метафизику, ядро философии, эмпиризм отвергает и саму философию, претендуя, тем не менее, на статус философского мировоззрения. Таким образом, спиритуализм для философа остаётся единственно возможной формой метафизики (а значит и философии в собственном смысле). Допуская познание рациональное, основанное на независимых от опыта, априорных началах, спиритуализм, таким образом, предполагает возможность познания сверхопытного, сверхчувственного, то есть бытие существенное, отличное от бытия феноменального.

Итак, предметом такого сверхопытного познания киевским теистом признаётся сверхчувственное бытие. Таким образом, вопрос о предмете метафизики раскрывается в центральном понятии его теистической философии – понятии о безусловном начале, Абсолютном, составляющем сущность бытия. В ряду философских понятий, именно понятие о *безусловном* признаётся профессором основным понятием человеческого разума, независимым от всяких иных начал, *возвышенным* (так как содействует возвышению достоинства человеческой жизни) и *всеобъемлющим* (так как имеет характер наиболее широкого синтеза). Познание необходимой идеи безусловного в качестве всеобщего начала, утверждает философ, возможно только посредством соединения разума с верой в бытие Существа Абсолютного – объекта этой идеи. В то же время, киевским теистом подчёркивается невозможность дать исчерпывающее понятие о Божестве: «все теории и гипотезы, имеющие целью объяснить – каким образом могла возникнуть в душе человека религиозная вера, то есть, уверенность, что существует некоторое высшее существо, не достигают на самом деле своей цели, а только лишь указывают разнообразные поводы и причины, по которым идея безусловного облекается в те или иные формы, выражается в тех или иных представлениях...»¹⁵. В таком рационалистическом истолковании религиозных идей, Абсолютное бытие для киевского теиста, тем не менее, не безликое абстрактное начало, а является действительным существом, трансцендентным миру и обладающим всей полнотой совершенств духовно-личностной природы (всемогущее, премудрое и т. д.). А наше рациональное понятие о нём *необходимо, реально* и имеет динамический характер *стремления* к более точному и совершенному выражению в языке.

Рационально-теистическое мировоззрение приводит философа к гносеологическому дуализму, который, воздвигает твёрдую границу между духом и телом.

«*Дуализм гносеологический* <...> устанавливает взгляд на мышление как на деятельность свободную и потому целесообразную; исходя из такого понятия о мышлении, дуализм противопоставляет мышлению, как деятельности познающей, бытие, как предмет и цель познания. Познание и бытие дуализм рассматривает поэтому не как две разные стороны процесса, не как проявления одного начала, но <...> как выражение двух самостоятельных начал, каковы, с одной стороны, дух, которому только и может быть свойственно познание, как деятельность духовная и свободная, а с другой стороны – материя как общая основа объективного бытия, противостоящего духу»¹⁶. Каждое явление психического рода, по оценке киевского теиста, имеет двойственный характер, но оно не само по себе является таким, таким оно нам только кажется, потому что мы можем рассматривать его только с точки зрения двойственности *субъекта* и *объекта*. Только с такой, дуалистической познавательной позиции, по его мнению, может быть понята духовная жизнь человека. Согласно Линицкому, бытие для нас является тем, что открывается во внешнем опыте, познание, будучи процессом, проходящем в нас, является предметом внутреннего опыта – самосознания. Поэтому невозможно один и тот же метод познания применять относительно явлений внешней природы и явлений внутренней, духовной жизни. Но вместе с тем, что материя и дух признаются принципиально отличными друг от друга объектами (началами), а внутренний и внешний опыт противоположными друг другу, в то же время они для философа и так же принципиально взаимосвязаны. Внутренний и внешний опыт, по словам Линицкого, «вместе с тем состоит в непрерывном взаимном общении и взаимодействии»¹⁷: с одной стороны, познающий (и себя в том числе) дух, с другой – познаваемая им и противопоставленная ему материя. При этом *свободное целесообразное мышление*, важнейшая и основная познавательная способность человека¹⁸, будучи для обоих опытов общей и опосредованной деятельностью, приводит к взаимодействию и согласованности данных обоих опытов и именно этим обеспечивается достоверность нашего познания, то есть *соответствие* его с бытием.

Такой гносеологический дуализм оказывается весьма продуктивным в объяснении цели и ценности науки. Философ подчёркивает двоякую цель научного познания: цель естественнонаучного познания – практическая, задача гуманитарных наук – умственное и нравственное совершенство, которое достигается через развитие самосознания и «самообразование» ума и характера. Философ показывает, что это различие происходит из различия между явлениями природы (предметом естественнонаучного знания), которым свойственна необходимость и явлениями человеческого духа (предметом гуманитарного знания), которому свойственна свобода. Таким образом, в противоположном характере наук выражается дуализм свободы и необходимости. Но цели наук не должны быть одинаково самостоятельными, напротив, практическая цель естествознания должна быть в подчинённом отношении к совершенству умственному и нравственному, которое есть конечная цель наук гуманитарных. Это есть, по мнению Линицкого, конечная и безусловная цель познания.

Для профессора-теиста очевидно, что *умственному совершенству* в наибольшей степени способствует научное познание, имеющее умозрительно-философский характер, то есть науки рациональные, нежели эмпирические. Линицкий указывает на недостаточность только лишь опыта для приобретения достоверных знаний о природе: Бэкон, признавая в научном познании только опыт, упустил из виду, что основу естествознания составляет математика – наука рациональная, опирающаяся на законы мышления. Но и Декарт, задумав применить к философии математический метод, в свою очередь, по мнению профессора, впал в ошибку. Если бы это было возможно, говорит Линицкий, то сузилась бы область философии, между тем, как она намного шире, чем область математики. К *нравственному совершенству*, в свою очередь, должно вести религиозное воспитание. Наука «в сущности безразлично относиться к добру и злу. Она даёт средства к совершению добра и зла; значение научных знаний не нравственное, а чисто практическое, состоящее в том, что знания дают человеку возможность успешнее достигать своих целей, будут ли эти цели добрыми или дурными»¹⁹. Но действительно ли, в интересах науки, такое совершенное отделение

её от религиозной веры, задаёт вопрос профессор-теист? И далее отвечает: «напротив, сферы подлежащие разделению взаимно дополняют одна другую: религиозная вера производит то, чего не в силах дать научное знание, и наоборот; цель религиозной веры есть моральная – нравственное совершенство, а цель научного познания – практическая, внешнее устройство жизни»²⁰. Таким образом, сохраняя своё различие и не смешиваясь, вера и знание, по мнению Линицкого, должны иметь органическую связь, взаимно сопровождая друг друга и действуя друг на друга непрерывно. В таком случае, единство знания и веры, несмотря на их раздельность, будет жизненным, прочным и нерушимым. Если единство между знанием и верой действительно существует, то оно должно сохраняться неизменно, а нарушение этого единства должно пагубно сказываться для самого знания. Таким образом, по убеждению профессора, нравственное совершенство должно *заключать в себе* совершенство умственное, так как «не относится ли к совершенству нравственному правильное разумение истины, и может ли человек, лишённый такого разумения, быть твёрдым в добре, между тем как именно, по неразумению своему, такой человек легко может смешать добро со злом?»²¹.

Исходя из этого и философское познание, то есть «стремление к познанию мира в его целостности»²² (ярчайшее выражение познания рационального) может происходить только из нравственной потребности, то есть из потребности человека постигнуть смысл своего существования, своё положение и назначение в мире, смысл отношений *человек-мир-Бог*. «Среди всех православных авторов, – отмечает С.В. Пишун, – Линицкий в наибольшей степени был склонен жёстко увязывать вопрос о теоретическом познании с изучением природы самого человеческого «Я», а также с вопросом о нравственных побуждениях и стремлениях человеческой жизни»²³. Так, понимание задачи познания как нравственного совершенства в античной древности связывается киевским теистом с господством философии в то время. Древняя философия полагала конечную цель познания в нравственном совершенстве, следовательно, на знание она смотрела как на силу морализующую. «В работе мышления с большей ясностью выражается стремление к знанию, искание его, чем в наблюдении, которое есть как бы простое восприятие знания без всякого усилия, и потому никак не могло считаться за совершенство, достигаемое всегда ценою усилий, напряжённого труда»²⁴. Поэтому нравственное совершенство как цель – совпадает с конечной целью всей жизни и есть совершенство всего человека, «следовательно, не может ограничиваться одною какою-либо областью жизни, одною какою-либо деятельностью, а простирается на всю жизнь, обнимает все её стороны. Вот почему, пока целью познания предназначалось нравственное совершенство, то и на само познание смотрели (Сократ, Платон), как на деятельность всеобъемлющую, заключающую в себе все стороны жизни»²⁵. Для Платона, например, философия – это не только стремление к знанию в собственном смысле (диалектика), но и любовь к прекрасному (эрос) и стремление к благу, то есть к счастью. Совокупностью всех добродетелей для древних греков была справедливость (включающая эстетический и эвдемонистический элементы).

Таким образом, очевидно, что философские положения «отличаются той особенностью, что действуют на душу возбуждающим образом. Философские мысли *переживаются*, то есть воспринимаются не умом только, но и чувством...»²⁶. Поэтому главным мотивом философского миропознания для Линицкого становится развитие *самосознания*, которое «необходимо человеку для того, чтобы овладеть собою, своими инстинктами, желаниями и сделать себя тем, чем он должен быть»²⁷. Для этого философии необходимо «умозрение» – деятельность мышления, которая не ограничивается формальными отношениями вещей, но обращена к исследованию качественной их природы и имеет своей целью отыскание общих начал сущего. С.В. Пишун указывает, что «Линицкий стремился по возможности выявить структуру и познавательную ценность “умозрительного познания” в контексте нашей способности познавать собственную деятельность <...> он выводил ряд чистых умозрительных понятий, посредством которых можно анализировать нравственную деятельность, отделяя их от эмпирических наслоений, призывая не смешивать умозрение и опыт»²⁸. Отсюда становится очевидной и задача философии, которая, согласно

Линицкому, есть стремление «дать такие общие понятия о сущем и должном (реальные и идеальные), которые имели бы руководящее значение для всей жизни человека, которые обнимали бы всю действительность жизни, сообщали бы ей определённый смысл и характер»²⁹.

Итак, познание, согласно Линицкому, уже разумно, рационально, так как оно есть – *духовная, свободная, целесообразная и активная* деятельность человеческого мышления, имеющая своей целью бытие. Таким образом, **рациональное познание бытия** как деятельная способность, участвующая уже в самом чувственном восприятии³⁰, согласующая данные внешнего опыта и опыта самосознания, является основной и определяющей формой познания. Дух в таком разумном процессе познания играет роль двигателя и направляющего вектора. В зависимости от того, как человек «чувствует» бытие, он выбирает и направление смыслов, то есть то, какими будут его слова о бытии, а, в конечном счете, и дела в материальном мире.

Библиографический список

1. Климова, О.М. Критика философского эмпиризма в религиозной философии П.И. Линицкого / О.М. Климова // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 79–84.
2. Линицкий, П.И. Краткий очерк основных начал философии / П.И. Линицкий // Вера и разум. – 1895. – Т. II. Ч. II. – С. 73–113.
3. Линицкий, П.И. Монизм и дуализм в гносеологии / П.И. Линицкий // Вера и разум. – 1891. – Т. II. Ч. II. – С. 377–378.
4. Линицкий, П.И. О внутренних отношениях знания (Классификация знаний) / П.И. Линицкий // Вера и разум. – 1891. – Т. II. Ч. II. – С. 513–530.
5. Линицкий, П.И. Сочинения: в 5 т. / П.И. Линицкий. – Мелитополь: Издательский дом МГТ, 2012. – Т. 1: Основные вопросы философии: опыт систематического изложения философии. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому). – 455 с.
6. Мозговая, Н.Г. Здравая метафизика Петра Линицкого: [Вступ. ст.] / Н.Г. Мозговая // Линицкий П.И. Соч.: В 5 т. – Мелитополь: Издательский дом МГТ, 2012. – Т. 1. – С. 5–39.
7. Пишун, С.В. Православная персоналогия и духовно-академическая философия XIX века / С.В. Пишун. – М.: «Прометей», 1996.
8. Пишун, С.В. Религиозно-философское учение о душе и гносеология архиепископа Иннокентия (Борисова) / С.В. Пишун // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2010. – № 3 (27). – С. 27–33.
9. Родин, В.В. Космологические воззрения архиепископа Иннокентия (Борисова) – представителя духовно-академического теизма / В.В. Родин // Религиоведение. – 2014. – № 2. – С. 115–124.

¹ См., например: Красотин Е.П. Арх. Иннокентий (Борисов) и становление религиозно-философской школы в Киевской духовной академии во второй трети XIX века : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Красотин Е.П. Уссурийск, 2007. 145 с.; Красотин Е.П. Взгляды архиепископа Иннокентия (Борисова) на соотношение философии и религии с позиций «теистического рационализма» // Религиоведение. 2007. № 3. С. 142–148; Родин В.В. Этика в философско-религиозном учении архиепископа Иннокентия (И.А. Борисова) // Религиоведение. 2012. № 4. С. 158–165; Родин В.В. Космологические воззрения архиепископа Иннокентия (Борисова) – представителя духовно-академического теизма // Религиоведение. 2014. № 2. С. 115–124.

² Пишун С.В. Религиозно-философское учение о душе и гносеология архиепископа Иннокентия (Борисова) // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2010. № 3 (27). С. 30.

³ Мозговая Н.Г. Здравая метафизика Петра Линицкого // П.И. Линицкий. Соч.: В 5 т. Мелитополь, 2012. Т. 1. С. 14.

⁴ См.: Мозговая Н.Г. Здравая метафизика Петра Линицкого // П.И. Линицкий. Соч.: В 5 т. Мелитополь, 2012. Т. 1. С. 16.

⁵ Линицкий П.И. О внутренних отношениях знания (Классификация знаний) // Вера и разум. 1891. Т. II. Ч. II. С. 525.

⁶ Там же. С. 513.

⁷ Линицкий П.И. Сочинения: в 5 т. Мелитополь, 2012. Т. 1: Основные вопросы философии: опыт систематического изложения философии. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому). С. 61.

⁸ Там же. С. 61–62.

⁹ Там же. С. 63.

¹⁰ Там же. С. 78.

- ¹¹ Об этом подробнее см.: Климова О.М. Критика философского эмпиризма в религиозной философии П.И. Линицкого // *Религиоведение*. 2011. № 2. С. 79–84.
- ¹² Климова О.М. Критика философского эмпиризма в религиозной философии П.И. Линицкого // *Религиоведение*. 2011. № 2. С. 82.
- ¹³ Там же. С. 82.
- ¹⁴ Линицкий П.И. Сочинения: в 5 т. Мелитополь, 2012. Т. 1: Основные вопросы философии: опыт систематического изложения философии. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому). С. 93.
- ¹⁵ Линицкий П.И. Краткий очерк основных начал философии // *Вера и разум*. 1895. Т. II. Ч. II. С. 113.
- ¹⁶ Линицкий П.И. Монизм и дуализм в гносеологии // *Вера и разум*. 1891. Т. II. Ч. II. С. 377–378.
- ¹⁷ Линицкий П.И. Краткий очерк основных начал философии // *Вера и разум*. 1895. Т. II. Ч. II. С. 80.
- ¹⁸ Все остальные познавательные способности: чувственное восприятие, а также память и воображение, относящиеся к опыту и наблюдению, – признаются философом хотя и необходимыми, но вместе с тем всё же вспомогательными способностями.
- ¹⁹ Линицкий П.И. О внутренних отношениях знания (Классификация знаний) // *Вера и разум*. 1891. Т. II. Ч. II. С. 520–521.
- ²⁰ Там же. С. 521.
- ²¹ Там же. С. 523.
- ²² Там же. С. 527.
- ²³ Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. М., 1996. С. 207.
- ²⁴ Линицкий П.И. О внутренних отношениях знания (Классификация знаний) // *Вера и разум*. 1891. Т. II. Ч. II. С. 515.
- ²⁵ Там же. С. 517–518.
- ²⁶ Линицкий П.И. Сочинения: в 5 т. Мелитополь, 2012. Т. 1: Основные вопросы философии: опыт систематического изложения философии. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому). С. 42.
- ²⁷ Линицкий П.И. О внутренних отношениях знания (Классификация знаний) // *Вера и разум*. 1891. Т. II. Ч. II. С. 527.
- ²⁸ Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. М., 1996. С. 207.
- ²⁹ Линицкий П.И. Краткий очерк основных начал философии // *Вера и разум*. 1895. Т. II. Ч. II. С. 103.
- ³⁰ Деятельность мышления, согласно Линицкому, осуществляется уже на уровне представлений (обычно причисляемых к чисто эмпирическому познанию). Поэтому представление в его гносеологической системе можно рассматривать как продукт, частью опытного, частью разумного познания.

References

1. Krasotin E.P. *Arkh. Innokentiy (Borisov) i stanovlenie religiozno-filosofskoy shkoly v Kievskoy dukhovnoy akademii vo vtoroy treti XIX veka* [Archbishop Innocent (Borisov) and the Formation of Religious and Philosophical Schools in Kiev Theological Academy in the Second Third of the 19th Century]. Ussuriysk, 2007, 145 p.
2. Krasotin E.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2007, no. 3, pp. 142–148.
3. Rodin V.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2012, no. 4, pp. 158–165.
4. Rodin V.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, no. 2, pp. 115–124.
5. Pishun S.V. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke* [The Humanities and Social Studies in the Far East]. 2010, no. 3 (27), p. 30.
6. Mozgovaya N.G. *Zdravaya metafizika Petra Linitskogo* [The Sensible Metaphysics of Peter Linitsky]. Melitopol, 2012, vol.1, p. 14.
7. Mozgovaya N.G. *Zdravaya metafizika Petra Linitskogo* [The Sensible Metaphysics of Peter Linitsky]. Melitopol, 2012, vol.1, p. 16.
8. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, p. 525.
9. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, p. 513.
10. Linitsky P.I. *Sochineniya* [Writings]. Melitopol, 2012, vol. 1, p. 61.
11. Linitsky P.I. *Sochineniya* [Writings]. Melitopol, 2012, vol. 1, pp. 61–62.
12. Linitsky P.I. *Sochineniya* [Writings]. Melitopol, 2012, vol. 1, pp. 63.
13. Linitsky P.I. *Sochineniya* [Writings]. Melitopol, 2012, vol. 1, p. 78.
14. Klimova O.M. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, no. 2, pp. 79–84.
15. Klimova O.M. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, no. 2, p. 82.
16. Klimova O.M. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, no. 2, p. 82.
17. Linitsky P.I. *Sochineniya* [Writings]. Melitopol, 2012, vol. 1, p. 93.
18. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1895, vol. 2, no. 2, p. 113.
19. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, pp. 377–378.
20. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1895, vol. 2, no. 2, p. 80.
21. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, pp. 520–521.
22. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, p. 521.
23. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, p. 523.

24. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, p. 527.
25. Pishun S.V. *Pravoslavnaya personologiya i dukhovno-akademicheskaya filosofiya XIX veka* [The Orthodox Personology and Spiritual and Academic Philosophy of the 19th Century]. Moscow, 1996, p. 207.
26. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, p. 515.
27. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, pp. 517–518.
28. Linitsky P.I. *Sochineniya* [Writings]. Melitopol, 2012, vol. 1, p. 42.
29. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1891, vol. 2, no. 2, p. 527.
30. Pishun S.V. *Pravoslavnaya personologiya i dukhovno-akademicheskaya filosofiya XIX veka* [The Orthodox Personology and Spiritual and Academic Philosophy of the 19th Century]. Moscow, 1996, p. 207.
31. Linitsky P.I. *Vera i razum* [Faith and Reason]. 1895, vol. 2, no. 2, p. 103.