

УТВЕРЖДАЮ  
Врио директора Института философии РАН,



доктор философских наук,

академик РАН

А.В. Смирнов

### Отзыв ведущей организации

Федерального государственного бюджетного учреждения науки Института  
философии Российской академии наук

на диссертацию Байрона Александра Александровича

«Проблема соотношения веры и знания

в русской религиозной философии конца XIX в.

(Б.Н.Чичерин, К.П.Победоносцев и В.Д.Кудрявцев-Платонов)»,

представленную на соискание ученой степени

кандидата философских наук по специальности

09.00.14 – Философия религии и религиоведение (философские науки)

За последние несколько десятилетий русская христианская мысль прошлого изучена в России достаточно основательно. Однако нельзя не отметить, что это изучение, при большом объеме литературы в целом, пока что остается своеобразно избирательным: основное внимание уделяется фигурам, в которых историко-философская традиция признает «отцов-основателей» или таких мыслителей, которых можно признать подобными типическим явлениям европейской мысли. Диссертация А.А.Байрона находится в числе работ, стремящихся преодолеть эту избирательность

(которая, конечно, как всякая партийность, неблагоприятно сказывается на трудах философов и историков философии). Диссертация посвящена анализу взглядов Б.Н.Чичерина, В.Д.Кудрявцева и К.П.Победоносцева, как представителей русской религиозной философии конца XIX века, на проблему соотношения веры и знания. Сама тема А.А.Байрона принадлежит к числу вечных сюжетов философии религии; поэтому типология решений вопроса составляет важнейшую методическую предпосылку данной работы. Однако работа А.А.Байрона – не историко-философская по своей интенциональности: диссертант помещает изучаемых философов не только в исторический (предшествующие в истории европейской мысли воззрения на соотношение веры и знания), но и в концептуальный контекст. Причем нужно подчеркнуть: диссертант не только избирает для исследования мыслителей, относимых большинством к персонажам второго ряда, но и та концепция отношения веры и знания, которую он на этом историческом материале обосновывает, является, как он и сам понимает, далеко не очевидной именно в православной философии: разум философии и вера как мистический опыт привычно воспринимаются здесь скорее как несовместимые; сверхразумный характер переживаемой в этом опыте реальности рождает здесь идею, что христианский философ оперирует неким особым родом познания, боговдохновенной интуицией, но не разумом. Нужна умственная смелость, которой автор диссертации располагает, чтобы в этой ситуации настаивать, что в христианстве действительна гармония веры и разума *на почве разума*, и что поэтому орудие христианской философии составляет разум же. Автор последовательно противостоит, вместе со своими «персонажами», «мистицизму» в философии религии. Возникающий при этом соблазн абсолютного рационализма и интеллектуализма в религиозной мысли преодолевается, как показывает автор во всех трех случаях, указанием на то, что вера есть не только самосознание, но и трансрациональный опыт. Отметим особо, что взгляды К.П.Победоносцева, часто воспринимаемого как фигура вообще «по должности» чуждая философии и рациональности, представляют



особую сложность для философской реконструкции ввиду публицистического (и потому заведомо несистематического) характера большинства его текстов; диссертант же полагает даже, что «в них могут быть выделены фрагменты философской системы» (с.149).

Во Введении к работе обосновывается актуальность выбранной темы, дан обзор относящейся к теме литературы, сформулированы объект, предмет и цель исследования и вытекающие из нее задачи. Первая глава рассматривает проблему соотношения веры и знания как таковую, через призму характерных моделей ее решения в истории мысли. Здесь дается классификация видов веры, понимаемой как «убежденность в чем-либо, существующая независимо от рациональных и (или) эмпирических доказательств» (с.26 работы). Следует симметричная классификация видов знания, в общем виде понимаемого как «убежденность в чем-либо, основанная на эмпирической и (или) логической очевидности» (с.44 работы). После этого категориального предисловия диссертант указывает, что в дальнейшем будет рассматриваться соотношение религиозной веры с научным знанием (с.51 работы). Второй раздел первой главы рассматривает существовавшие в истории подходы к соотношению веры и знания, подразделяемые на теории противоположности веры и знания, теории независимости веры и знания и теории «гармонии» веры и знания. При этом теория «противоположности» веры и знания, в представлении диссертанта, считает веру как мистический опыт трансцендентного ложной, вследствие отрицания той реальности, которая в этом опыте переживается, либо скепсиса относительно этой реальности или же возможности контакта человека с этой реальностью. В эту рубрику попадают, соответственно, атеисты-материалисты, а также философские и богословские агностики, наконец, деисты (с.54-55). Концепция же «независимости», согласно А.А.Байрону, понимает знание и религиозную веру как два автономных пути познания действительности. Однако в данном случае у подавляющего большинства философов и богословов, которых диссертант относит к сторонникам этого взгляда, проявляется сомнение либо в познавательных



компетенциях разума вообще, либо в реальном значении основоположений разума (законов логики и формул рациональной догматики), а потому и «предпочтение веры рациональному знанию» (с.60), то есть, по существу, тот же скепсис и сомнения, но уже в пользу веры (единственное исключение составляет У.Джеймс). Теории «гармонии» веры и знания изображают их как взаимосвязанные стороны процесса познания, что исключает искусственное подчинение одного другому (с.63). Для этих учений разум и вера неразрывно связаны таким образом, что религию «всегда можно усвоить интеллектуально».

Вторая глава, используя эту типологию концепций, анализирует идейные источники решений данной проблемы, представленных Б.Н.Чичериным, В.Д.Кудрявцевым и К.П.Победоносцевым, в европейской (раздел 2.1) и в русской (раздел 2.2) философии. При этом, рассматривая трех русских мыслителей как сторонников рационального подхода к вопросам веры, автор видит их предшественников в тех философах и богословах, которые разделяли концепцию «гармонии» веры и знания, адептов же двух других подходов трактует как интеллектуальный вызов для них. Как теоретики «противоположности» в вышеназванном смысле в диссертации рассматриваются И.Кант, Г.В.Ф.Гегель и Л.Фейербах; во втором разделе главы им составляют общество А.И.Герцен, В.Г.Белинский, Н.Г.Чернышевский и Д.И.Писарев. Концепция «независимости» веры от знания конкретизируется взглядами Тертуллиана, Бернара Клервоского, Б.Паскаля, Б.Спинозы, Ф.Г.Якоби, Ф.Д.Шлейермахера и С.Кьеркегора; среди русских философов ее представляют А.С.Хомяков, Вл.Соловьев, С.Н.Трубецкой. Наконец, традицию «гармонии» религиозной веры и знания автор видит восходящей к Клименту Александрийскому и трем великим и вселенским Отцам: св.Василию Великому, св.Григорию Богослову и св.Иоанну Златоусту, и продолжающейся на Западе в лице Августина, епископа Гиппонского, Ансельма Кентерберийского, а также Декарта и



Лейбница, а на Востоке – в лице Григория Паламы, старых русских книжников и И.В.Киреевского.

Наконец, третья глава представляет собой реконструкцию и сравнительный анализ взглядов Б.Н.Чичерина, К.П.Победоносцева и В.Д.Кудрявцева на проблему соотношения веры и знания. При этом автор отмечает, что систематического изложения взглядов на эту проблему мы не находим ни у одного из философов, вследствие чего необходима «герменевтическая реконструкция». С этой целью А.А.Байрон внимательно анализирует отталкивающиеся от учения Гегеля, однако полемизирующие с ним, гносеологические построения Б.Н.Чичерина, раскрывает характер и сущность данных в его работе «Наука и религия» философски-рациональных обоснований христианских догматов, а также особо останавливается на полемике Чичерина против «мистицизма» Вл.Соловьева и С.Н.Трубецкого. При рассмотрении взглядов К.П.Победоносцева, в центре внимания автора – рациональный характер истин христианской веры у Победоносцева, а также вопрос о правомерности рационального исследования Писания, и проблема неверия и суеверия. Отметим здесь, что, как подчеркивает диссертант, причины неверия для Победоносцева – не умственного, но нравственного характера; не деятельность, а как раз ленивая бездеятельность разума в вопросах вероучения. В разделе о Кудрявцеве основной акцент ставится на вычленении из его учения о трех формах познания (эмпирической, рациональной и идеальной) представлений русского богослова о соотношении веры и разума. Вера как чувственная сторона идеального познания есть здесь непосредственное чувство Бога, и потому религиозное знание выступает как рациональное осмысление и категориальное оформление этого чувства. В этой связи оказывается значимой критика Кудрявцевым интуитивизма Якоби, причем диссертант отдельно подчеркивает, что, признавая вместе с Якоби непосредственное чувство Бога, Кудрявцев критикует немецкого философа не за сам этот тезис, но за его антирационализм. Отдельный раздел данной главы автор посвящает выявлению общих черт во взглядах исследуемых философов



на вопрос о вере и разуме. Такими общими чертами он считает: признание существенной важности разумного мышления о вопросах веры для цельности мысли и жизни христианина; более или менее определенное утверждение необходимости свободы религиозной совести в христианском государстве, как требуемой самими же христианскими началами; и наконец, критику всеми тремя философами концепции «противоположности» веры и знания, т.е. материализма, атеизма и дарвинизма.

В Заключении формулируются основные результаты диссертационного исследования.

Работа написана хорошим и строго (местами даже, по ощущению, чрезмерно строго) академическим языком, процедуры доказательства отстаиваемых автором тезисов прозрачны и убедительны. Однако, как и всякий труд конечного разума, диссертация А.А.Байрона не свободна от недостатков, неточностей, а также спорных утверждений.

Среди спорных моментов формы первое замечание касается принятой автором типологии воззрений на отношение веры к разуму. Концепция «противоположности» понимается как исходящая из недействительности или непознаваемости предмета мистического опыта и именно поэтому конструирующая «противоположность» истины науки (разума) лжи «мистицизма»: это, так сказать, противоположность *в пользу разума*; поэтому в данном классе оказываются рядом Конт и Кант, хотя и возникает вопрос, что, собственно, делает в этом обществе Гегель. Концепция «независимости» излагается как теория, для которой знание и вера суть два независимых источника познания, но большинство ее адептов проявляют скепсис в отношении познавательных возможностей отвлеченного разума науки; иными словами, это, в большинстве случаев, хотя и автономия веры от разума, но все же автономия *в пользу веры*. Напрашивается вывод, что два противоположаемых здесь способа противопоставления сами суть на деле не более, чем два момента одного противопоставления: вера, сторонящаяся разума и предполагающая обойтись без него в вопросах учения и жизни, и разум,



признающий предмет веры за мечту или намеренный обман и потому надеющийся обойтись без веры в вопросах мирозерцания и практики. Уже только поэтому справедливо замечание автора, что на пути к конкретному и цельному разумению истин веры как первый, так и второй взгляд суть только «вызов», но никак не основа. Третья концепция, ставящая целью примирить веру с разумом, будь то даже на началах разума, для достижения «гармонии» между ними, стремится, между тем, именно к гармонии, а не к монотонии (унисону), и потому должна именно мирить, а не дрессировать, а значит, не вправе требовать от сторон отношения – взаимного уподобления и отождествления. В этой третьей концепции должна сохраниться, в снятом виде, противоположность веры и знания, а потому и инаковость для разума предмета религиозной веры: рассудочно до конца понятное трансцендентное уже не есть трансцендентное (в этом заключается ложь оккультного представления о соотношении веры с разумом). Поэтому, когда А.А.Байрон говорит в заключении своей диссертации, что у Чичерина вера, «как внерациональный мистический опыт», имеет «основу в рациональном знании о трансцендентном» (с.201), он незаметно для самого себя возвращает этим Чичерина, вслед за его учителем Гегелем, в число сторонников первой модели отношения: потому что, если вера имеет *основу в рациональном* знании, она необходимо же имеет в этой «слишком человеческой» рациональности *все* необходимое для религиозной жизни (и потому собственно мистический опыт, если он дает знанию *иные* содержания, оказывается уже не восполнением, а опровержением и противником). Если опора и основа мистического опыта – рациональное знание, выражающееся в догматах (с.134), то здесь же следует оговориться, что это – рациональное знание о трансрациональном и уже поэтому плод активности не одного разума, но целого человека, открытого веяниям Духа. К тому же, если система догматов понимается как рациональная основа религиозного опыта, не выходит ли, что верующий опыт познает не жизнь, а учебник догматики? Возможность же сугубо рационального постижения трансцендентного была эффективно оспорена кантовской



критикой доказательств бытия Бога, которую, конечно, можно в свою очередь критиковать, но интенция которой состояла в том, чтобы отодвинуть знание, освободив «место для веры».

Во-вторых, принятая автором типология местами не вполне согласуется с устанавливаемыми в работе линиями теоретического «наследования». Автор характеризует Б.Н.Чичерина как правого гегельянца, разделявшего основные позиции гегелевской метафизики, хотя и признававшего четыре логических момента вместо трех и отождествлявшего формальную логику с логикой вообще (с.128). Гегель (согласно автору, адепт первой модели отношения) ставит задачу рационального обоснования догматов (согласно автору, отличительная особенность третьей модели!). Далее, в одном случае систематику автора нарушает и сам Чичерин, находя (как сказано на с.141) корни противопоставления веры рассудочному знанию Вл.Соловьевым (сторонником второй модели) у И.В.Киреевского (сторонника третьей модели, в которой такого противопоставления принципиально не должно быть. В свою очередь, корни этого противопоставления у Киреевского Чичерин видит у Ф.Г.Якоби (опять-таки сторонника второй модели, вследствие чего оказывается под вопросом типологическое место самого Киреевского). В числе прямых предшественников Победоносцева в рассматриваемом вопросе диссертант называет славянофилов А.С.Хомякова и И.В.Киреевского (с.150); однако по его классификации, они предлагают разные модели решения этого вопроса (вторая и третья модели соответственно). В числе непосредственных предшественников В.Д.Кудрявцева в вопросе о вере и разуме А.А.Байрон перечисляет преимущественно сторонников третьей модели отношения; однако и в их числе оказывается А.С.Хомяков, причем автор отдельно напоминает в сноске о его сомнениях в рассудочной познаваемости истин веры (с.168).

В-третьих, раздел 1.2 работы, отведенный для общего разговора о моделях отношения веры к разуму, кажется отвлеченным от темы работы. Возможно, это впечатление исчезло бы, если бы в этот же раздел было



включено рассмотрение конкретных взглядов тех философов и богословов, которых автор считает предшественниками либо оппонентами Чичерина, Победоносцева и Кудрявцева. В таком случае можно было бы избежать текстовых и структурных повторов, и построения европейских и русских мыслителей логично соединили бы общетеоретические выкладки автора с анализом взглядов трех русских мыслителей. (Кстати говоря, сама трехчленная типология вполне заслуживает помещения в методологический раздел Введения).

Диссертация А.А.Барона – достаточно серьезный и ответственный труд, чтобы оценивать некоторые его положения «по гамбургскому счету».

Спорны, во-первых, некоторые суждения автора о Канте. Кант «стремится строго разграничить области веры и знания» (с.72) и потому относится, согласно автору, к сторонникам первой модели их отношения. Впрочем, автор, кажется, не вполне уверен в этой квалификации: Кант причисляется к первой модели вследствие своего агностицизма (с.55), однако затем говорится, что противопоставление веры и знания у Канта «оказывается вовсе не абсолютным» «на фоне скептицизма Канта» и идеи познания как сугубого конструирования (с.73). То есть, Кант сторонник первой модели, вследствие скептицизма, и не вполне сторонник ее, вследствие скептицизма же. Далее, вера, по Канту, есть признание суждения истинным при достаточных субъективных, но недостаточных объективных основаниях; иначе говоря, суждение как предмет веры достоверно только «для меня самого», но не «для всякого»; я убежден в этом, но никого *другого* это не обязывает. Однако опровержение Кантом традиционных аргументов в пользу бытия Бога не препятствует ему утверждать моральный аргумент в пользу этого бытия именно потому, что, как говорит философ, «это убеждение есть не логическая, а *моральная* достоверность», дело не столько достоверности, сколько моральной уверенности в Его бытии. Отвлеченный рассудок не знает о Боге того, что может утверждать о нем цельный разум; убеждение в бытии Бога связано «с моральным строем моей личности». Поэтому истина о Нем



может быть почерпнута на пути моральной рефлексии, однако только при условии (в первой «Критике» еще не установленном), что в «моральном строе моей личности» есть существенный *универсальный* момент. Автор же, указывая на три вида веры у Канта, последним из которых является моральная вера, подчеркивает затем основанность этой моральной веры на разуме, создавая неверное впечатление, будто речь *может* здесь идти о разуме спекулятивном. Неверно также, будто бы «поздний» Кант «полностью отождествляет моральную веру с верой вообще» (с.74). В письме Фихте от 2 февраля 1792 года Кант, в частности, говорит: «при моральной вере в отношении всего того, что я могу вынести из рассказа о чудесной истории для нужд внутреннего усовершенствования, я хотел бы обладать также и исторической верой, поскольку и она также могла бы способствовать этому». Не совсем ясно также, что имеет в виду диссертант под критикой Кантом в «Критике чистого разума» рациональной аргументации постулатов свободы и бессмертия души, на которую возражает Б.Н.Чичерин (с.135). Речь может идти только о критике доказательств бытия Бога, т.к. аргументы в пользу бессмертия и свободы Кантом в его главном сочинении не критикуются. Наконец, на с.182 диссертации автор некритически воспроизводит оценку кантовского учения В.Д.Кудрявцевым, согласно которой Кант не признавал возможности какого-либо иного опыта, кроме внешнего, возникающего вследствие аффицирования чувственности объектами в пространстве и времени. Едва ли классик русского богословия мог утверждать подобное; хотя бы только потому, что, согласно Канту, предметы переживаются как данные во времени благодаря внутреннему чувству, формой которого время и является. Если же время есть способ созерцать себя внутренне, то оно – эмпирически реально и есть основа конституции внутреннего опыта. Заметим здесь, что И.В.Киреевский, помещаемый автором среди философов, которые могли рассматривать Канта только как творца одного из прискорбных исторических заблуждений или как «вызов» для себя, писал о его критике



отвлеченно-рассудочных доказательств: «Отсюда, может быть, оставался один шаг до правды, но западный мир тогда еще не созрел для нее».

Наконец, нам кажутся спорными суждения диссертанта об И.В.Киреевском, при том что А.А.Байрон считает этого русского философа единомышленником трех исследуемых им авторов (и, по-видимому, также своим собственным). Диссертант утверждает, что Киреевский «не противопоставляет веру и рациональное знание» (с.113). Однако у Киреевского мы находим, во всяком случае, явное противопоставление просвещения, стремящегося ко внутренней, духовной цельности, бывшего основой древней русской православнохристианской образованности и потому заслуживающего названия просвещения верой, и просвещения логического, или чувственно-опытного, или вообще основанного на развитии распавшихся сил разума, лишенного существенного отношения к нравственному настроению человека и потому являющегося достоянием человека независимо от нравственного качества его жизни. Противопоставление цельности и раздвоения является лейтмотивом во всей системе взглядов И.В.Киреевского. Автор приводит слова Киреевского о том, что православие *не стесняет* разум в его естественной деятельности (с.113), и говорит, что Киреевский убежден в конечном согласии естественного разума с истиной откровения. Однако *конечное* согласие не есть еще *предустановленная гармония*: Киреевский подчеркивает (на что справедливо обратил внимание А.А.Байрон), что потребность верующего мышления – согласить понятие разума с учением веры, однако отмечает, что для православно мыслящего согласить разум с верой означает не просто устраивать разумные понятия согласно положениям веры (или положения веры согласно законам формальной логики), - на Западе, по Киреевскому, делали именно это, последствием чего было болезненное раздвоение самосознания и жизни, - но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня, поднять источник разумения до сочувственного согласия с верою. Условием такого возвышения разума является собирание в одну неделимую цельность всех отдельных сил разума,



в обыкновенном состоянии человека разрозненных и *противоречащих* друг другу. Это означает, что вера гармонирует с разумом *в этическом идеале*, однако вовсе не гармонирует с ним в антропологической и социальной *действительности*. Совершенно неверно называть Киреевского абсолютным рационалистом, пленником «стихий рационального мышления». Гармония сил души, и соответственно гармония разума и веры, достигается, по Киреевскому, не интеллектуальными операциями с истинами веры и науки, но только «переменой ума», т.е. внутренним восхождением исцеляющегося разума, как цельного духа, к истине веры, которой он без того не может ни видеть, ни разуметь. Истина веры превышает разум не только в спекулятивном, но в экзистенциальном смысле: рациональную и внерациональную сторону имеет не только истина ума, но и само его движение. Поэтому, с нашей точки зрения, и та картина «гармонии» веры и разума, которая возможна на началах мирозерцания И.В.Киреевского, есть не картина их терпимо-уравнивающего «примирения», но образ сложного и подвижного двуединства, моменты которого хотя одинаково действительны, но отнюдь не одинаково существенны для этого движения ума.

Однако все высказанные выше возражения, предложения и замечания не сказываются на общей положительной оценке нами диссертации А.А.Байрона как самостоятельного исследования, положения и выводы которого значимы для истории русской религиозной философии в ее отношениях с христианским и западным контекстами. Автореферат отражает основные положения диссертации. Автором опубликовано 11 работ по теме диссертации, из них 3 в журналах, рекомендованных перечнем ВАК РФ. Диссертация отвечает требованиям, предъявляемым к кандидатским диссертациям по специальности 09.00.14 – Философия религии и религиоведение (философские науки), и критериям, установленным пп.9-14 Положения о порядке присуждения ученых степеней, утвержденного постановлением Правительства РФ №842 от 24 сентября 2013 года. Соискатель Байрон Александр Александрович заслуживает присуждения ему искомой ученой степени кандидата



философских наук по специальности 09.00.14 – Философия религии и религиоведение (философские науки).

Отзыв на диссертацию составлен доктором философских наук, ведущим научным сотрудником сектора философии религии Института философии РАН Судаковым Андреем Константиновичем. Отзыв обсужден и утвержден на заседании сектора философии религии Института философии РАН 17 мая 2021 г., протокол № 8.

Председатель заседания,  
руководитель сектора философии религии  
Института философии РАН,  
доктор философских наук, профессор


  
В.К. Шохин

17 мая 2021 г.

Адрес ведущей организации:  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.  
Тел.: (495) 697-91-09  
E-mail: iph@iph.ras.ru



Подпись Шохина В.К.  
ЗАВЕРЯЮ:  
Зав. отделом кадров Института  
философии РАН Судак

С отзывом ознакомлен  
26.05.2021  Байрон

Вх. № 10.1/131-83  
от 25.05.2021