

УДК 1(470) „18” : 215

Александр Александрович Байрон, аспирант кафедры философии, ГАОУ ВО Ленинградской области «Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина»
e-mail: beiron87@mail.ru

ВЕРА И ЗНАНИЕ В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ Б.Н. ЧИЧЕРИНА

В статье рассматриваются взгляды на проблему соотношения веры и знания в трудах выдающегося российского мыслителя Б.Н. Чичерина, 190 лет со дня рождения которого исполняется в 2018 году. В поле внимания автора включается как непосредственное раскрытие философем данных понятий и их соотношения, так и его значение для предпринимаемого им логического обоснования истин христианства. Также затрагиваются вопросы, тесно связанные с решением проблемы веры и знания у Чичерина, а именно полемика против, с одной стороны, материалистических учений, с другой стороны, «мистицизма в науке» В.С. Соловьёва. Автор приходит к выводу о принадлежности Чичерина к числу мыслителей, защищавших «гармонию» между верой и знанием на основе разума как приложения законов формальной логики.

Ключевые слова: Б.Н. Чичерин, Г.В.Ф. Гегель, вера, знание, религия, философия, разум, формальная логика, наука, позитивизм.

Проблема соотношения веры и знания со времён Климента Александрийского является одной из главнейших в истории человеческой мысли. О ней было сказано столь много, что можно прийти к выводу, будто обращение к данному вопросу ныне будет поднятием «устаревшей» и давно закрытой темы. Но если мы взглянем на историю её обсуждения, то увидим, что чаще всего она решалась в рамках теологии, т.е. там, где заранее, без всякой рациональной проверки принимались в качестве истинных догмы религии. В современную же рационалистическую эпоху больший интерес представляет решение проблемы веры и знания «в пределах только разума», независимо от каких бы то ни было произвольно принятых положений, то есть в рамках не теологии, а философии. Эта традиция менее известна, и всё же она существует. Одним из её представителей является русский мыслитель Борис Николаевич Чичерин, 190-летие со дня рождения которого мы отмечаем в 2018 году.

Ныне Б.Н. Чичерин преимущественно известен как мыслитель в области права и политики. Однако он вошёл в историю русской философии и как создатель всеобъемлющей метафизической системы. В этом качестве он известен, прежде всего, как продолжатель идей Г.В.Ф. Гегеля, последователем которого он всегда себя признавал (и в то же время, как ни парадоксально, едва ли не главным критиком которого являлся). При этом Чичерин, безусловно, представитель «правого лагеря» в гегельянстве. Он отнюдь не считал Гегеля «законным» предшественником К. Маркса, произведшим в философии «расчистку почвы» для идей материализма. Напротив, именно размышления над трудами немецкого философа привели его к убеждению в разумности веры и религии [9, с. 104].

Как и для Гегеля, для Чичерина одним из важнейших является вопрос о соотношении веры и знания. Это явствует уже из названия его главнейшего философского произведения – «Наука и религия».

Конечно, проблема взаимоотношения между наукой и религией, в том числе и в понимании Чичерина, для которого наука в широком смысле слова тождественна философии [11, с. 11], а религия – христианству, не является абсолютно идентичной проблеме соотношения веры и знания. Однако данное название работы сразу вызывает ассоциацию с темой веры и знания; его нельзя не расценить как обещание некоторого предлагаемого в ней решения вопроса о соотношении между религиозной верой и научным знанием. Такое решение, как увидим, в ней и присутствует.

В данной статье мы рассмотрим, каким образом вопрос о соотношении веры и знания решается в трудах Б.Н. Чичерина. Надлежит определить, прежде всего, то направление в решении проблемы веры и знания, к которому принадлежит мыслитель, а также особенности его позиции в рамках этого направления. При этом ради полнейшего уяснения взглядов Чичерина по названной проблеме нельзя не обратиться к полемике, которую он вёл против распространённых в конце XIX в. философских концепций: с одной стороны, материализма и позитивизма, с другой – «критики отвлечённых начал» В.С. Соловьёва и его последователей.

Согласно Чичерину, вопрос о соотношении науки и религии, веры и знания – «один из важнейших вопросов, которые могут занимать человеческий ум» [11, с. 17]. Мнение об «устарелости» данного вопроса, его «окончательной разрешённости» в пользу науки, знания, было характерно для просвещения XVIII в.; XIX-й же век, как писал философ, «понял религию как один из существенных элементов человеческого духа» [11, с. 17]. Здесь имеется в виду, прежде всего, Г.В.Ф. Гегель. Поэтому, говоря о решении Чичериным проблемы веры и знания, нельзя вначале не сказать о том, как на решение им этой проблемы повлияла связь его взглядов с воззрениями его «наставника».

Степень этого влияния была и остаётся весьма спорным вопросом. Признание заслуг Гегеля для философии, согласие со многими из его основных положений ничуть не мешает Чичерину совершенно спокойно отмечать ряд его ошибок. Наиболее наглядный пример в этом отношении представляет критика Чичериным гегелевского закона «единства противоположностей», а также его представлений о логическом развитии понятия по тройственной схеме «тезис – антитезис – синтез». Принимая диалектику Гегеля как умозрительную науку, он в то же время признаёт, что она «требует восполнения и поправки» [11, с. 81]. Согласно Чичерину, Гегель, кладя в основе развития мысли свою схему, совершенно упускает из виду, что противоположению «враждебных» начал должно предшествовать единство последних. Таким образом, по Чичерину, диалектическое движение мысли включает в себя не три, как считал Гегель, а «четыре главных определения: первоначальное единство, которое в непосредственной слитности содержит в себе два противоположных начала, общее и частное, затем обе противоположности в их отвлечении, то есть отвлечённо-общее и чисто частное, наконец, высшее или конечное единство обоих» [11, с. 82]. Столь радикальное «исправление» Гегеля дало основание позднейшим критикам утверждать, что Чичерин намного дальше отошёл от его диалектики, чем сам об этом думает [7, с. 183].

Нас, однако, в большей степени интересует, в чём проявилось влияние Гегеля на Чичерина применительно к решению им проблемы веры и знания. Проявилось же оно в следующем. Согласно Гегелю, существует два вида знания. Первый из них – знание непосредственное, то есть эмпирическое, чувственное [2, с. 125]. Второй вид знания, который и является таковым в собственном смысле слова – знание логическое, опосредованное, основанное на мышлении. Формой именно последнего является религиозная вера, которая есть знание о Боге [3, с. 377], ибо «религия существует только посредством мышления и в мышлении» [3, с. 253]. Сфера знания по Гегелю исчерпывается этими двумя его видами; именно в связи с этим он решительно возражает Ф. Г. Якоби, признававшему также некое «мистическое созерцание» или «непосредственное знание о Боге» [3, с. 330]. Вместе с Гегелем Чичерин объявляет источниками знания только чувственность и мышление, отвергая всякий неопределённый мистицизм, что, как увидим, в полной мере проявилось в его полемике с В.С. Соловьёвым.

Не менее важно и другое положение Гегеля, касающееся проблемы веры и знания, принятое Чичериным. Это положение о необходимости обоснования догматов веры посредством логики, которое немецкий мыслитель выдвинул ещё в своей ранней работе «Народная религия и христианство». Согласно данному требованию, «догматы, даже если

их авторитет покоится на божественном откровении, обязательно должны быть такими, чтобы они, собственно, были утверждены всеобщим разумом людей, чтобы их обязательность сразу же усматривал и чувствовал любой человек, как только он обратит на них своё внимание» [1, с. 69-70].

Гегель не смог решить поставленную им здесь задачу. Не только «обоснование» им догматов о бытии Бога [3, с. 273-281], о Троице [4, с. 229-246], о Христе [4, с. 276-280], но даже само его отношение к религии осталось спорным вопросом, вследствие чего, как известно, возникли два противоположных «лагеря» в гегельянстве. Проблема логического обоснования веры была, таким образом, им поднята, но осталась неразрешённой. Чичерин берётся за её разрешение. В труде «Наука и религия» он буквально следует заявленной немецким философом максиме, приводя рациональные доказательства в защиту главнейших положений христианской веры. Вероятно, и неоднократно употреблённый Гегелем термин «религиозное знание» Чичерин также заимствовал у него [10, с. 141].

Для выяснения видения мыслителем соотношения веры и знания нужно сначала рассмотреть интерпретацию им того и другого в отдельности. Следуя самому Чичерину, начнём мы при этом со знания, поскольку в заглавии его главного философского произведения на первом месте стоит наука.

Знание, согласно Чичерину, есть «соответствие мысли бытию» [11, с. 92]. Его двумя источниками служат опыт и умозрение [11, с. 38]. Но если опыт представляет собой лишь наблюдение внешних и внутренних явлений, то умозрение, разум выступает в познании как деятельная сила. Отсюда его главенствующая роль в отношении к опыту. Именно он есть единственный источник объективности.

«Коренную принадлежность» разума составляют законы формальной логики. Именно они дают знанию необходимость и всеобщность, ведь «логика всегда одна и та же, к чему бы мы её не прилагали» [11, с. 55]. В логической связи понятий «заключается вся сила философии» [11, с. 84]. Формальную логику Чичерин ценит столь высоко, что она отождествляется им с логикой вообще [12, с. 13].

Но почему именно логика даёт достоверное знание, почему именно в ней – «вся сила философии»? Чичерин полностью сознаёт всю важность данного вопроса, ибо «пока логика не утверждена на прочных основах, какое разумное понимание мира и вещей возможно для человека?» [8, с. 8]. Такими «основами» Чичерин признаёт «*cogito*» Р. Декарта [8, с. 78-79], но приводит и собственные варианты объяснения. Обратимся к одному из них.

Согласно Чичерину, отвечая на вопрос об основаниях логики, мы в идеале должны были бы сравнивать «два единства: одно реальное, лежащее в основании явлений, другое логическое, связывающее эти явления в человеческом познании» [11, с. 88].

Но реальное единство не даётся опытом, само являясь лишь необходимым выводом логики. Поэтому остаётся сравнивать логические законы с законами явлений, поскольку последние служат выражением лежащей в их основе сущности.

Такое сравнение произвести легко, и оно даёт нам яснейшее свидетельство тождества законов разума с законами внешней действительности. Наглядный пример тому представляет математика, выводы которой всегда оправдываются в опыте. Например, для проверки утверждения « $2 + 3 = 5$ » достаточно к двум яблокам прибавить ещё три, чтобы убедиться, что вместе они составят именно пять яблок. Возможность подобной проверки, по убеждению Чичерина, не оставляет сомнений в том, что умозрительные определения разума о вещах соответствуют их действительной сущности [11, с. 89].

Но как же быть с тем очевидным обстоятельством, что на деле человек в своих суждениях весьма часто «погрешает» против истины? Согласно Чичерину, здесь нужно различать интеллект как таковой, как отвлечённую способность познания, и субъективность отдельной личности [12, с. 352]. Логика и рациональность сами по себе не могут уводить от истины. Несмотря на частую неясность имеющихся у нас понятий и проистекающие отсюда ошибки, и то и другое может быть исправлено мышлением [13, с. 27]. Но когда субъект, к примеру, ставит истину в зависимость от своих страстей и слабостей, то неудивительно, что из ложных посылок получают ложные выводы, сам же разум здесь ни при чём.

Итак, законы формальной логики служат непоколебимым основанием знания. Они есть одновременно законы действительного мира. Данное положение Чичерин неоднократно повторяет в своих работах. Однако здесь возникает вопрос о границах применения разума, впервые поднятый И. Кантом [5, с. 31]. Всякая ли область сущего может быть сделана предметом разумного исследования? В частности, должна ли и вера, религия стать предметом рассмотрения с точки зрения науки? Чёткий и ясный ответ на этот вопрос дают слова, с которыми Чичерин обращается к читателю во введении к своему главному философскому труду: «Приступая к обсуждению поставленных мною вопросов, должен сказать, что я становлюсь чисто на точку зрения науки. Богословские исследования и размышления могут удовлетворить убеждённых уже в истине известной религии, но не в состоянии убедить тех, которые покинули религиозную почву. Как скоро возбуждён испытующий разум, так ему одному принадлежит верховное решение занимающих его задач. Если он подчиняется высшему авторитету, то он делает это не иначе как на основании собственного убеждения, точно проверив все свои пути. Вера для разума составляет не точку исхода, которая принимается слепо, а объективное начало, которое исследуется в своём существе и в своих

проявлениях. Только этим путём можно сделать научный вывод» [11, с. 22].

Как видим, применение разума в «области ведения» религии, согласно Чичерину, является не только возможным, но и необходимым, если идёт речь о научном исследовании. Невозможность познания за пределами «земной» действительности «была бы странным противоречием», ибо мир сверхчувственного бытия, который позитивисты объявляют непознаваемым, «есть именно то, что человек стремится познать, он один отвечает самым коренным потребностям его разума и его сердца» [8, с. 2]. Человек постоянно ставит себе «проклятые» вопросы о смысле жизни, о добре и зле, о начальных и конечных причинах. Было бы весьма странно, если бы он был осуждён вечно ставить себе эти вопросы, не имея возможности их разрешить. Он не может довольствоваться познанием земли, в то время как его разум стремится к небу. Уже одно это стремление заставляет предположить, что человеческий разум «создан для познания абсолютного» [11, с. 26]. Всеобщее же значение законов разума говорит о том, что они действительно могут простираться на всякое возможное содержание: как непосредственно связанное с опытом, так и находящееся за его пределами. Следовательно, Кант был неправ. Умозаключения от эмпирического к трансцендентному полностью легитимны с точки зрения познания.

Итак, знание для Чичерина есть знание рациональное; ему, насколько это возможно для человека как конечного существа, признаётся доступной вся область сущего. Какое же место остаётся для веры? Дадим ответ на этот вопрос, опираясь на положения самого Чичерина.

В системе Чичерина всё действительно оказывается доступно знанию. Самоочевидные, первоначальные истины, к числу которых относятся, прежде всего, законы логики, являются предметом знания, а не веры, поскольку дают непосредственным сознанием мысли [8, с. 83]. Среди же выводных истин, получаемых посредством логического рассуждения, религиозные имеют основания быть признаны «знанием» не в меньшей степени, чем относящиеся к эмпирической действительности.

Однако в отношении религиозных истин вера имеет не только не меньшие, но и, наоборот, большие «права», нежели знание. Дело в том, что религия не ограничивается знанием; она есть «стремление к живому общению с абсолютным» [11, с. 189], то есть включает в себя не только рациональный, но и эмоциональный компонент. Вера же как раз и есть «явление реального взаимодействия субъекта с абсолютным» [12, с. 348-349]; сущность её для верующего составляет «внутренняя уверенность, что невидимое Существо, к которому он обращается мысленно, слышит его молитвы и оказывает ему помощь» [11, с. 189].

Исходя из данного определения сущности веры, можно наконец выяснить, каково, согласно Чичерину, её отношение к знанию. И здесь вера, что, впрочем, следует из всего сказанного выше, оказывается во всех отношениях основанной на знании. Прежде всего, она предполагает знание о её предмете, ибо невозможна вера в то, «о чём мы не имеем ни малейшего понятия, что, может быть, даже вовсе не существует» [11, с. 28]. Кроме этого, Чичерин говорит о психологической важности обоснования веры: только к вере, основанной на разуме, «чувство может прилепиться всею силой стремления, исходящего из глубочайших потребностей души» [11, с. 28]. Религиозное чувство, согласно мыслителю, «по самой своей природе есть чувство, проникнутое разумом» [11, с. 193]. Разумное начало, находящее своё выражение в догматах веры, составляет существеннейший элемент религии. С этой стороны религия оказывается тождественна философии, а философское мышление «приготавливает человека к более полному религиозному общению с Богом, ибо полнота общения зависит от полноты понимания» [11, с. 206]. Нельзя поэтому согласиться с мнением В.М. Лобеевой, что вера у Чичерина не нуждается в доказательствах [6, с. 58]. Но, пожалуй, самое главное значение знания для веры состоит в том, что оно позволяет отличить истинную религию от неистинной: «Когда разуму противопоставляется откровение и от человека требуется вера в это откровение, он как разумное существо обязан спросить: где доказательство, что это откровение Божие? Иначе нет причины, почему бы он не поверил Ведам или Корану так же, как Евангелию. Он должен будет слепо отдаться всякому суеверию. Доказательство же может представить единственно разум, испытавши как внешние признаки откровения, так и внутреннее его содержание. И только проведши свою веру через это испытание, образованный человек может отдаться ей всею душою, сознательно и свободно, как требуется высшим развитием духа» [11, с. 203-204].

Как видим, относительно общего решения Чичериним проблемы веры и знания можно сказать, что он – несомненный защитник «гармонии» между ними. Согласно Чичерину, вера есть знание, но такое знание, которое относится к области трансцендентного и включает помимо рационального также внерациональные компоненты, прежде всего, такие, как религиозное чувство. Знание по отношению к вере является опорой, необходимой как для интеллектуальной уверенности в истинности веры, так и для полноты религиозного чувства. Вера же по отношению к знанию составляет уровень его завершения и сознание непосредственного общения с Богом, в котором «все отдельные нити человеческого существования скрепляются в единый узел» [11, с. 192]. Таким образом, вера нуждается в знании, а знание – в вере. Лишь обладая обоими, хри-

стианин может приблизиться к идеалу, заповеданному ему Творцом.

Полнейшему уяснению воззрений Чичерина на проблему веры и знания весьма способствует также анализ его полемики, которую он вёл, с одной стороны, против материализма и позитивизма, с другой – против мистицизма «критики отвлечённых начал» В.С. Соловьёва.

В труде «Основания логики и метафизики» Чичерин более подробно изъясняет высказанные им в «Науке и религии» возражения против учения о материи как о независимом первоначале сущего. Согласно философу, материя не может являться первопричиной, т.к. вместе с пространством, в котором она существует, а равно и сама по себе (частицы, атомы) составляет многое; начало же бытия, согласно требованию логики, должно быть строго едино [12, с. 337-338]. Материализм, таким образом, есть «возведение частного начала на степень абсолютного, то есть коренное противоречие в самом себе» [12, с. 339]. Следовательно, материя, в согласии с христианским учением, должна быть признана сотворённой «из ничего». Присущее материалистам убеждение, что «из ничего ничего не происходит», Чичерин опровергает тем, что в христианском догмате понятие «ничто» понимается лишь в смысле отсутствия внешнего для деятеля материала, а никак не в смысле произведения чего-либо без участия творческой силы, которая сама по себе достаточна для создания мира Творцу вселенной [12, с. 267].

Как позицию, исходящую из материалистического видения вещей, Чичерин критикует также и позитивизм. Так, в «Науке и религии» им показывается искусственность и противоречивость имеющихся, прежде всего, у Д. Милля позитивистских концепций понимания чисто умозрительных наук – логики и математики. В труде «Положительная философия и единство науки» он критикует выдвинутый О. Контом закон «трёх фаз» развития человечества, как опровергаемый историей [13, с. 6]. Но наибольшее внимание Чичерин уделяет критике главного положения позитивизма – положения об обязательной «привязке» всякого возможного знания к эмпирическому опыту.

Согласно Чичерину, неустранимой слабой стороной позитивизма является именно ограничение знания сферой опыта, поскольку с точки зрения логики нет ни малейшего основания для такого ограничения. Сознание необходимости логических законов, происходящее от их самоочевидности, говорит о том, что они могут простираться на всякое возможное содержание: как непосредственно связанное с эмпирической действительностью, так и то, которое выходит за её пределы. Опытное знание, которое только и существует для позитивиста, на самом деле не более как частное приложение общих законов разума [11, с. 95-96].

Кроме этого, из главного положения позитивистов следует утверждение о происхождении всех наших понятий из опыта. Но тогда совершенно невозможно объяснить не только наличие в наших умах представления о Боге, но и таких категорий, которые «ничтоже сумняшеся» используют сами позитивисты – материи [12, с. 191], а также причины, субстанции, силы [8, с. 3-4]. Между тем, включая в свой «понятийно-концептуальный аппарат» эти термины, позитивист нарушает установленные им «самому же себе» границы «чистого опыта» и вторгается в запретную для него область – область умозрения [13, с. 16]. Следовательно, провозглашение опыта единственным источником знания ведёт к неразрешимым противоречиям для исследователя и потому должно быть решительно отвергнуто в науке.

Надлежит сказать и об отношении Чичерина к модной в конце XIX в. теории эволюции Ч. Дарвина. Согласно мыслителю, эта теория «лишена всякой опытной почвы», ибо «никто никогда не видал» превращения одних видов животных в другие [13, с. 177]. Пытаются восполнить недостаток эмпирических данных предположением «бесконечных периодов времени, необходимых для произведения превращения» и «думают, громоздя века на века, произвести великое от малого; но этот... приём служит только признаком бессилия мысли, заменяемой фантазией» [13, с. 177]. Также теория Дарвина, по Чичерину, лишена и логической почвы, ибо в ней «не указывается никакой силы, способной производить требуемое действие» видового изменения [13, с. 177-178].

Наконец, для полноты анализа проблемы соотношения веры и знания у Чичерина нельзя не обратиться к полемике, которую он вёл уже не против материалистов, а против соперника в «своём же» лагере. В 1879 г., то есть в один год с «Наукой и религией» мыслителя, было опубликовано сочинение В.С. Соловьёва «Критика отвлечённых начал». Основной идеей данного произведения выступила попытка пересмотра притязаний «отвлечённых начал» – опыта и разума – быть исчерпывающими источниками познания истины (что, как мы помним, защищали и Гегель, и Чичерин). По Соловьёву, первичной основой постижения действительности является не разум и не опыт, а некое «мистическое созерцание», отождествляемое им с верой, к которому эти две формы познания являются не более как «приложением». Ясно, что подобное сочинение не могло вызвать положительной оценки Чичерина, и в 1880 г. выходит из печати его работа «Мистицизм в науке», целиком посвящённая труду Соловьёва и содержащая подробный разбор его гносеологической концепции.

В качестве исходной позиции Чичерин высказывает следующее положение. Философское знание характеризуют два главных качества – точность

и основательность. Первое означает чёткость и ясность, второе – наличие оснований, по которым автор признаёт именно то, а не другое. В этом философское знание подобно знанию математическому. В противном же случае философия представляет собой не знание, а бессмысленный набор произвольных определений, «из которых ровно ничего нельзя вывести» [10, с. 6]. Во многом, по убеждению Чичерина, именно такова концепция В.С. Соловьёва. Интерпретация главнейших понятий в этой концепции, в частности, понятия истины [10, с. 102-103], оказывается не более чем словесной игрой, «софистикой», которая только способна подорвать доверие к философии.

Идею Соловьёва о третьей форме познания, «мистическом созерцании» (причём этот термин оказывается у него применимым ко всему, т. е. в том числе и к самым обыденным вещам), Чичерин опровергает, показывая её невозможность с точки зрения логики. Согласно ему, знание предмета составляет не из трёх, как мнит Соловьёв, а только из двух компонентов: познание предмета в его бытии для другого даётся опытом, познание же его внутренней действительности – умозрением. Для ещё какой-то третьей формы познания уже «нет места ни в объекте, ни в субъекте» [10, с. 20]. Признать же, тем не менее, её возможность – «значит отречься от всякой логики и заграждать себе путь ко всякому познанию» [10, с. 117].

Непосредственное знание вещей, согласно Чичерину, логически возможно только для божества, «которое, будучи началом всего, не есть нечто внешнее для предмета, а потому и не нуждается во внешнем с ним взаимодействии для того, чтобы сделать его объектом своего мышления» [10, с. 20]. Для конечного же существа, человека, познание предмета помимо его бытия для другого не находит себе оправдания ни в логике, ни в опыте. Первоначальной основой познания должно быть не какое-то там «мистическое созерцание», а «сам разум, как деятельная сила» [10, с. 22].

Несообразность воззрений Соловьёва на процесс познания с фактами и логикой Чичерин демонстрирует двумя наглядными примерами. Если, как утверждает Соловьёв, существует «мистическое созерцание», посредством которого «все предметы и все существа» оказываются связанными друг с другом, то какой-нибудь «деревенский мужик» должен иметь весьма полное представление об Америке, между тем как достаточно приехать в любую российскую «деревню» и поговорить там с любым «мужиком», чтобы убедиться в обратном [10, с. 139-140]. Если же соловьёвская концепция всеединства является истинной и тем самым абсолютное становится всем и всё – абсолютным, то и кусок жареной дичи, съдаемый кем-то за обедом, является абсолютным, «божеством» [10, с. 143], что составляет ещё больший абсурд. Стало быть,

поскольку принятие воззрений Соловьёва ведёт к столь великим несообразностям, то они не имеют ничего общего с истиной, и потому «всякая попытка заменить в науке рациональное начало мистическим должна быть отвергнута» [10, с. 118].

Как можно видеть, Чичерин довольно строг в критике своего оппонента, но данная строгость, отметим, имеет основание. Главное, в чём он упрекает Соловьёва – это отсутствие логической дисциплины разума. Нельзя не признать, что последняя действительно является тем качеством, без которого немислимы серьёзные занятия философией.

Подводя итоги статьи, можно сказать следующее. Чичерин – несомненный защитник «гармонии» между верой и знанием. В его системе философии вера никоим образом не есть что-то в своей основе произвольное, недоказуемое, религиозные истины предстают как строго удостоверяемые разумом; и, напротив, рациональное знание является

ся всеобщим критерием истины, действительным в том числе и в области веры. К особенностям воззрений Чичерина на проблему соотношения веры и знания должно быть отнесено признание им: 1) познаваемости мира посредством разума, всеобщего значения логических законов; 2) веры как средства познания трансцендентного в объединённости рационального и иррационального, но при безусловном первенстве рационального; 3) психологической важности разумной основы веры как для интеллектуальной уверенности в истинности веры, так и для полноты религиозного чувства.

Вклад, внесённый Чичериным в решение проблемы веры и знания, заключается, таким образом, в том, что он теоретически раскрыл философское содержание этих понятий и их соотношение, а также теоретически обосновал возможность «гармонии» между ними.

Литература

1. Гегель, Г.В.Ф. Народная религия и Христианство // Г.В.Ф. Гегель. Работы разных лет. В 2-х т. – Москва: Мысль, 1972. – Т. 1. – С. 45-86.
2. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики: монография. В 3-х т. / Г.В.Ф. Гегель. – Москва: Мысль, 1970. – Т. 1. – 501 с.
3. Гегель, Г.В.Ф. Философия религии: монография. В 2-х т. / Г.В.Ф. Гегель. – Москва: Мысль, 1976. – Т. 1. – 532 с.
4. Гегель, Г.В.Ф. Философия религии: монография. В 2-х т. / Г.В.Ф. Гегель. – Москва: Мысль, 1977. – Т. 2. – 573 с.
5. Кант, И. Критика чистого разума: монография / И. Кант. – Москва: Эксмо, 2010. – 734 с.
6. Лобеева, В.М. Единство религиозной веры и философской рациональности в познании метафизических сущностей: анализ концепции Б. Н. Чичерина / В.М. Лобеева // Пространство и время. – 2017. – № 1 (27). – С. 57-63.
7. Лосский, Н.О. История русской философии: монография / Н.О. Лосский. – Москва: Высш. шк., 1991. – 559 с.
8. Чичерин, Б.Н. Вопросы философии: монография / Б.Н. Чичерин. – Москва: тип. лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К., 1904. – 385 с.
9. Чичерин, Б.Н. Воспоминания: монография / Б.Н. Чичерин. – Москва: АСТ; Мн.: Харвест, 2001. – 336 с.
10. Чичерин, Б.Н. Мистицизм в науке: монография / Б.Н. Чичерин. – Москва: тип. Мартынова и К., 1880. – 191 с.
11. Чичерин, Б.Н. Наука и религия: монография / Б.Н. Чичерин. – Москва: Республика, 1999. – 495 с.
12. Чичерин, Б.Н. Основания логики и метафизики: монография / Б.Н. Чичерин. – Москва: тип. лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К., 1894. – 368 с.
13. Чичерин, Б.Н. Положительная философия и единство науки: монография / Б.Н. Чичерин. – Москва: тип. лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К., 1892. – 334 с.