Павел Хондзинский

Синтез опытной психологии и метафизики в духовно-академической науке второй половины XIX столетия: А. Е. Светилин и его ученики

Pavel Khondzinsky

Synthesis of Experimental Psychology and Metaphysics in the Russian Ecclesiastical Academies of the Second Half of the 19th Century: A.E. Svetilin and His Students

Pavel Khondzinsky — Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities (Moscow, Russia). paulum@mail.ru

The article examines the legacy of Professor Alexander Svetilin, in particular, his lectures in psychology. Psychology was one of the most popular disciplines in the ecclesiastical academies. Among Svetilin's students were future illustrious prelates such as metropolitan Antony (Khrapovitsky) and bishop Mikhail (Gribanovsky). In his lectures Svetilin discussed only the "phenomenology of the soul" i. e. empirical psychology, but despite this narrow subject he promoted some new and perspective theological paradigms. His students follow the thesis of Svetilin that philosophy, supplemented by empirical knowledge about a human being, will come to conclusions consistent with theology. This idea contributed to the origin of theological personalism which asserts that "personal" and "natural" are independent in the human being. It is likely, that this idea was for the first time advanced by bishop Mikhail (Gribanovsky) in his "Introductory lectures".

Keywords: Alexander Svetilin, Antony (Khrapovitsky), Mikhail (Gribanovsky), psychology, scholarship in the ecclesiastical academies, personalism, Russian theology.

I

Имя профессора Санкт-Петербургской духовной академии Александра Емельяновича Светилина теперь мало кому известно даже среди специалистов; так, в солидной диссертации И. В. Цвык «Духовно-академическая философия в Рос-

Хондзинский П. Синтез опытной психологии и метафизики в духовно-академической науке второй половины XIX столетия: А.Е. Светилин и его ученики // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 152-174.

Khondzinsky, Pavel (2015) "Synthesis of Experimental Psychology and Metaphysics in the Russian Ecclesiastical Academies of the Second Half of the 19th Century: A.E. Svetilin and His Students", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33(4): 152-174.

сии XIX в.»[1] оно не встречается вообще. Русский биографический словарь утверждает, что научные заслуги его были незначительны, и скорее он был хорошим педагогом[2]. И. Чистович в своей монографии, посвященной истории Санкт-Петербургской академии, также уделяет Светилину буквально несколько формальных слов[3]. Все это вполне объяснимо. Во-первых, Светилин мало печатался — известны только «Учебник логики»[4], критический разбор «Логики» Владиславлева на страницах «Журнала Министерства народного просвещения»[5], речь «Об умеренном материализме» в «Христианском чтении»[6] и литографированные, но никогда не публиковавшиеся лекции по психологии[7]. Во-вторых, на все наложилась душевная болезнь Александра Емельяновича, ставшая причиной не только его отставки, но и трагической смерти. И хотя его отпели и похоронили на Никольском академическом кладбище неподалеку от могилы его учителя, профессора В. Н. Карпова, понятно, что самовольная смерть бросила тень как на его личность, так и на труды.

Резким контрастом ко всему сказанному звучит произнесенная в 1888 году, в годовщину смерти Светилина, речь одного из его учеников — иеромонаха Антония (Храповицкого), будущего митрополита. По его словам, покойный «преподавал две великие науки, из которых одна занимается самыми законами познания и называется наукой наук, а другая преследует важнейшую задачу познания, исследует духовный состав самого познающего»[8]. Причем, если вековое господство формальной логики оказа-

1. *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. (историко-философский анализ). М., 2002. О Светилине, правда, кратко упоминает Ю. М. Зенько. См.: *Зенько Ю. М.* Психология религии. Спб., 2009. С. 94–95.
2. Русский биографический словарь. Т. 18. СПб., 1904. С. 231.
3. *Чистович И.* Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889.
4. *Светилин А.* Учебник логики. Изд. 5-е. СПб., 1880.
5. См.: *Светилин А.* Критические и библиографические заметки // Журнал Министерства народного просвещения. 1874. Ч. 174. С. 284–298; *Светилин А.* По поводу «Ответа» г. Владиславлева // ЖМНПр. 1875. Ч. 179. С. 175–239.
6. *Светилин А.* Умеренный материализм // Христианское чтение. 1878. № 3/4. С. 561–584.
7. Если не считать небольшого фрагмента, опубликованного в сборнике «Русская религиозная антропология». См.: *Светилин А. Е.* Из лекций по психологии. Седалище души // Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1997. С. 179–186.
8. *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007. С. 94.

лось губительным не только для порабощенного схоластической мыслью Запада, но и для русской богословской науки, и более того — послужило причиной отчуждения от веры русского общества в целом, то Светилина следует почитать в лице тех, кто осознал, что законы логики свое основание имеют в душевной жизни человека. Кроме того, его мысль указала «то положительное начало духовной жизни, из которого возникают законы и приемы нашего мышления и познания: это начало указано в воле»[9].

Значение этой последней мысли, с точки зрения о. Антония, трудно переоценить и с практической, и с теоретической точки зрения. В практической жизни она должна указать на то, что лжеучения возможно победить только прямым свидетельствованием о высоте христианства: *Покажи мне веру твою от дел твоих* (Ин 2:18). В области богословской науки из учения Светилина следует, что «и богословие, или ученое определение христианских истин, должно быть не предварением религиозного настроения души, но лишь возведением его в область понятий»[10]. Итак, «психология идет впереди логики, содержание впереди формы»[11].

Пылкий и увлекающийся характер будущего митрополита хорошо известен, в связи с чем не может не быть поставлен вопрос о том, действительно ли он *вычитал* эту целостную программу научно-практической деятельности из сочинений своего наставника или только *вчитал* ее в них? Для ответа обратимся прежде всего непосредственно к дошедшим до нас трудам профессора Светилина.

«Учебник логики», пожалуй, немного может нам сказать об убеждениях его автора. Предисловие к нему указывает, что изначально написан он был «по Линднеру»[12], однако впоследствии переработан за счет введения в него «психологического элемента»[13]. Последний мы найдем прежде всего во вступительном разделе, где поясняется, что если логика есть наука о мышлении, то оно может рассматриваться и как характеристика мыслящего существа, и как «орудие для приобретения познаний»[14]. В первом случае оно будет подлежать ведению *Психоло-*

9. Там же. С. 95.
10. Там же. С. 96.
11. Там же.
12. Линднер Г. (1828–1887) — чешский философ и психолог.
13. См.: *Светилин А.* Учебник логики. б/п.
14. *Светилин А.* Учебник логики. С. 1.

гии, во втором — *Логики*. Психология же, в частности, говорит нам, что «непосредственными, прямыми предметами познания для каждого человека служат (сознательные) состояния его собственной души — представления, чувствования, желания»[15], однако никаких рассуждений на тему о примате воли над мышлением здесь не находим.

Полемика с Владиславлевым касается более проблем формальной логики, и интересующая нас тема только мельком и косвенно звучит в замечании Александра Емельяновича о том, что если Владиславлев считает мышление самым достоверным фактом душевной деятельности, то на самом деле «такая же достоверность принадлежит и другим фактам сознания — ощущению, восприятию, желанию и чувствованию»[16].

Актовая речь Светилина «Умеренный материализм» также затрагивает психологическую проблематику, но и она посвящена разрешению иного, более общего вопроса. С точки зрения святых отцов, душа представляет особую, отличную от тела субстанцию; с точки зрения современного «умеренного материализма» духовный элемент не может существовать вне параллельного ему материального процесса[17]. Между тем тот же материализм признает, что разница между внутренним (душевным) и внешним (телесным) восприятием сводится к тому, что «внутреннее чувство воспринимает мысль непосредственно, как она есть сама в себе; внешнее чувство дает нам только знак, символ некоторого факта. Какого? Того самого, который воспринят внутренним чувством, но воспринят не под формою какого-нибудь символа, но так, как он есть в себе»[18]. Однако тогда именно факт сознания есть действительность, как она есть, а факт физический есть «только особый способ восприятия этой действительности»[19]. Иными словами, «умеренный материализм» волей-неволей приводит к идеализму. Это наводит на мысль о том, что дальнейшее развитие науки должно утвердить и «факт причинности в области душевной жизни»[20], то есть внутреннюю независимость — са-

15. Там же. С. 3.
16. *Светилин А.* По поводу «Ответа» г. Владиславлева // ЖМНПр. 1875. Ч. 179. С. 176.
17. *Светилин А.* Умеренный материализм // Христианское чтение. 1878. № 3/4. С. 567–568.
18. Там же. С. 583.
19. Там же.
20. *Светилин А.* Учебник логики. С. 584.

мостоятельность душевной жизни, а потому в известном смысле подтвердить мысль отцов.

Таким образом, главным источником по разрабатываемому Светилиным психологическому учению должны стать его неопубликованные «Лекции по психологии». Легко представить себе волнение исследователя, впервые берущего их в руки. Увы, первый беглый просмотр скорее всего разочарует его, по меньшей мере по двум причинам.

Во-первых, если светилинская речь об «умеренном материализме» вплотную подводит к вопросу о том, что эмпирика должна дать — и уже дает — положительный материал для метафизики, то в своих лекциях он, очевидно, сознательно уходит от этого вопроса и сосредотачивается на описании только *явлений* душевной жизни, предоставляя остающейся за полем его интересов *метафизике* отвечать на вопросы:

> Что такое душа как субстанциональная основа душевных явлений, — как объяснить разнообразие душевных явлений при субстанциональном единстве и простоте духа, — каким образом дух наш может переживать те или другие состояния и в то же время сознавать их, быть сразу субъектом и объектом своего познания, — следует ли думать, что душа, чтобы производить различные душевные явления, должна обладать от природы соответственными силами и способностями, или же богатство и разнообразие душевной жизни должно быть объясняемо из различия воздействий на душу со стороны внешних предметов и т. д., и т. д. [21]

Во-вторых, его собственное мнение по тому или иному вопросу узнать далеко не всегда просто, так как большая часть лекций сводится к добросовестному обзору мнений, существующих в современной (преимущественно зарубежной) психологической науке.

Тем не менее, считать впустую ушедшим время, потраченное на чтение его лекций, было бы ошибкой. Забегая вперед, можно сказать, что они явились важным звеном, действительно позволившим ученикам Светилина совершить попытку синтеза опытной психологии и метафизики — попытку, имевшую самые значительные последствия для философии и богословия последующего

21. [*Светилин А.*] Лекции по психологии, читанные студентам Санкт-Петербургской духовной академии в 1882–1883 учебных годах профессором А. Е. Светилиным: Копия с литографического материала, собственность П. П. Курицына, преподавателя Подольской духовной семинарии. С. 3–4.

века. В силу этого представим теперь краткий обзор основных тезисов светилинских лекций, чтобы затем поместить их в контекст предшествующей и последующей традиции.

II

Тот факт, что психология предметом своего изучения считает не *душу*, а душевные *явления*, вовсе не означает, что последние противопоставляются первой как не-сущее — истинно-сущему, но только ограничивает область интересов психологической науки соотношением этих душевных явлений между собой и их связью с внешним миром[22]; если же мы хотим иметь доказательство бытия души как особого нематериального субстрата, то современная наука (Лотце) видит его в единстве сознания[23].

В отличие от физиологических, душевные явления обладают тремя особенностями: во-первых — «непротяженностью» (то есть внепространственностью); во-вторых — непосредственностью (в том смысле, что «различие субъективного и объективного, познания и познаваемого по отношению к душевным состояниям исчезает»[24]); в-третьих — свободой[25]. Кант, правда, считал, что человек не способен непосредственно наблюдать явления своего Я, и на этом основании отвергал существование психологии как науки, однако наблюдение за явлением вовсе не обязательно должно совпадать с этим явлением во времени: психолог может как наблюдать самого себя, так и сверять результаты таких опытов с наблюдением за другими людьми; впрочем «психология вся еще только в будущем»[26]. Это, в частности, следует из того, что психологи до сих пор более выстраивали логические конструкции, способ-

22. [*Светилин А.*] Лекции по психологии, читанные студентам Санкт-Петербургской духовной академии в 1882–1883 учебных годах профессором А. Е. Светилиным: Копия с литографического материала, собственность П. П. Курицына, преподавателя Подольской духовной семинарии. С. 2–3.

23. Там же. С. 93.

24. Там же. С. 8.

25. «Наши мысли, желания, даже чувствования существуют не только в силу того, что существуют те или другие психические или физические состояния, к которым они относятся как к своим причинам, но так же и в силу того, что наша воля допускает их существование» (Там же. С. 8–9).

26. Там же. С. 42.

ные объяснить душевные явления, чем давали их анализ, опираясь на сопровождающие их физические (физиологические) факты[27].

Наконец, следующее за этим конкретное рассмотрение сил (способностей) души действительно постепенно приводит читателя (слушателя) к выводу о первичности воли. Этот взгляд вырисовывается, правда, также не из собственных наблюдений автора, но из изложения взглядов различных ученых на проблему. Так, Гербарт считает основополагающим началом душевной деятельности представление, которое «есть основная форма познания»[28]. При этом Гербарт в этом смысле не оригинален, но является наследником лейбницекантовой традиции, практически отождествляющей душу с умом, как это делал Вольф («*vocatur etiam anima humana item mens vel mens humana*»[29]). Однако, критикуя подобные учения, Гамильтон справедливо замечает, что «хотя чувствования и стремления существуют для нас лишь настолько, насколько они сознаются, т. е. существуют в элементе знания, однако сознание показывает нам в этих явлениях некоторые особенности, которые не содержатся, ни explicite, ни implicite, в явлениях познания»[30]. Наиболее же авторитетную и последовательную критику гербартовских взглядов дал Вундт. Согласно ему, в одном акте сознания, не нарушая его единства, могут совмещаться несколько душевных впечатлений или состояний. Это может происходить в силу того, что только одно состояние является господствующим, а остальные воспринимаются только в отношении к нему. «Имея в виду эти и подобные факты, психологи полагают различие между фокусом и полем сознания»[31]. При этом сосредото-

27. «Как факт психический каждое явление имеет свои определенные качества, известную напряженность и продолжительность; физическое сопровождение его ничего не прибавляет к его определенности. Но это физическое сопровождение важно для нашего восприятия явления, так как оно сообщает ему ту внешнюю определенность, которая так необходима, чтобы дать в нем более или менее точный отчет. Вот это-то обстоятельство и было упущено из виду психологами. Они брали душевные явления в их чисто внутренней форме, не обращая внимания на те физические процессы, которые сообщают им конкретную определенность. Этим объясняется бросающаяся в глаза наклонность психологов к чисто логическим, отвлеченным построениям» (Там же. С. 63).

28. Там же. С. 189.

29. Там же. С. 190 (Именуется также душа человеческая, а равно и ум или ум человеческий — *лат.*).

30. Там же. С. 147.

31. [*Светилин А.*] Лекции по психологии, читанные студентам Санкт-Петербургской духовной академии в 1882–1883 учебных годах профессором А. Е. Светилиным: Копия с литографического материала, собственность П. П. Курицына, преподавателя Подольской духовной семинарии. С. 179.

чение внимания на представлении, находящемся в «точке фиксации сознания» (выражение Вундта), может угашать все иные представления, находящиеся в поле сознания, а самый выбор представления, помещаемого в точку фиксации, зависит, как правило, от того, насколько оно затрагивает наши интересы: «Впечатления совершенно индифферентные, неспособные подействовать на наше душенастроение, не имеющие соприкосновения с нашими интересами, обладают наименьшими шансами к тому, чтобы сосредоточить на себе наше сознание»[32]. Таким образом, согласно Вундту, «произвольное внимание определяется волею»[33], или, другими словами, «представления обладают способностью сосредоточивать на себе внимание настолько, насколько они способны мотивировать волю»[34].

В то же время волю не следует путать с желанием. С одной стороны, воля есть только там, где есть «я», которое способно различить себя «от своих состояний — чувств, желаний, стремлений»[35]; с другой — само «я», или самосознание, возникает как следствие сопротивления внешних предметов действиям нашей воли, что позволяет установить различение между тем, что находится в нашей воле, и тем, что неподвластно ей. Поскольку же, согласно Спенсеру, следует различать опыт индивидуальный и опыт общечеловеческий[36], постольку мы можем констатировать и постепенное формирование представлений человека (человечества) о собственном «я». На первой ступени этого развития человек отождествляет себя со своим телом[37]. Однако на более высокой ступени развития сознание отождествляет себя уже не с телом, но с бескачественным «я»[38] — субъектом, «к которому все другое, не исключая его организма, относится только как объект, как предмет восприятия или представления»[39]. В свою очередь,

32. Там же. С. 197.

33. Там же. С. 203.

34. Там же. С. 211.

35. Там же. С. 605.

36. Там же. С. 347–348.

37. Там же. С. 415.

38. «„Я“ — есть то, что переживает те или другие сознательные состояния; оно не протяженно; оно не имеет свойств, благодаря которым могло бы стать предметом восприятия. Поэтому оно не имеет никакой конкретной формы. Мы не можем его ни видеть, ни слышать, ни, собственно говоря, представлять. Оно постоянно служит субъектом и никогда не может стать объектом восприятия» (Там же. С. 423).

39. Там же. С. 425.

воля, присущая этому субъекту, должна быть идентифицирована с понятием свободы.

Такова светилинская «феноменология души». Стараясь принципиально уклоняться от метафизических построений и опираться на положения опытной психологии (прежде всего — вундтовской[40]), она подводит к следующим выводам: 1) критике рационализма; 2) представлению об общечеловеческом (а следственно, объективном) характере психологических закономерностей; 3) учению о постепенном (в историческом смысле) формировании в человечестве представления о «я» как бескачественном субъекте душевной деятельности; 4) о воле — как определяющем факторе а) самосознания, б) свободы.

III

Светилин учился у профессора Василия Николаевича Карпова, долгое время до него занимавшего кафедру философии в Санкт-Петербургской академии и читавшего в том числе и курс психологии. В свою очередь, Карпов принадлежал к киевской школе. Сам он окончил Киевскую академию в 1825 году, и, хотя преподавал в ней непосредственно философию всего два года (с 1831 по 1833), был тесно связан с ней и не мог не слышать лекций профессора П. С. Авсенева — «главного психолога» Киевской академии на протяжении многих лет. Вообще, Киевской академии принадлежит почетное место в развитии христианской антропологии. Кроме того, именно там, ранее, чем в Московской или Петербургской академии, приступили к серьезному критическому осмыслению немецкой классической философии. Психология, преподававшаяся там, изначально была также философской. Известно, что тот же Авсенев начинал читать ее «по Шуберту»[41] (ученик Шеллинга) и только позднее выработал более самостоятельную систему. Не вдаваясь в подробности, мы можем констатировать, что сравнительно с Шубертом (утверждавшим примат разумности души), Авсеневым, а в особенности с его учениками (П. Д. Юркевичем и будущим свт. Феофаном Затворником) гораздо большее значение придавалось сердцу как подлинному центру нравственной, религиозной жизни, а значит, и личностной жизни человека.

40. Вообще Вундт — самый авторитетный, судя по всему, западный ученый для Светилина.

41. Г. Шуберт (1780–1860) — немецкий философ.

Не имея в руках полного текста философских и психологических лекций Карпова, мы можем тем не менее восстановить основные его идеи по дошедшим до нас фрагментам.

Бросающейся в глаза особенностью карповской системы является то, что, ставя в центр философии самопознание, он в то же время видел в ней важную общественную силу, способную примирить гражданское и духовное начало в жизни общества, вследствие чего, между прочим, должна была бы возникнуть единая народная литература, которая становится «нераздельным органом целого общества и показывает степень его силы, основанной на самопознании»[42]. В противном случае, если

> водительство гражданское поставляет свою цель в жизни не внутренней, а внешней, равно как духовное [водительство] видит свою не во внешней, а внутренней, то интересы их необходимо распадаются и производят две отдельных, негармонирующих между собой литературы — духовную и светскую, которых самое разделение свидетельствует об относительной слабости нравственного их характера и бессилии жизни общественной[43].

Как бы то ни было, акцент на самопознании с неизбежностью отводил в карповской системе первенствующее место психологии. Дошедшая до нас вводная лекция к курсу психологии слишком невелика по объему, чтобы из нее можно было вывести не подлежащие сомнению заключения, и тем не менее она составляет любопытный фон к светилинским лекциям. *Душа* здесь определяется как чувствующее, желающее и познающее начало в человеке[44]. *Психология* — наука, «рассматривающая многоразличные факты самопознания и, соответственно характеру и достоинству каждого из них, гармонически соединяющая их в начале нравственной жизни человека, чтобы таким образом объяснить по возможности его природу, происхождение и назначение, и чрез то определить законы всесторонней его деятельности»[45]. Сознание или самопознание есть *начало психологии*[46]. Ее предмет — «рассматривание

42. *Карпов В.* Вступительная лекция в психологии // Христианское чтение. 1868. № 2. С. 226–227.
43. Там же. С. 226–227.
44. Там же. С. 192.
45. Там же. С. 192.
46. Там же. С. 196.

сил нравственной нашей жизни, поколику они являются в сознании просто как бытие или факты внутреннего опыта, и определение гармонического соотношения их в человеческом духе»[47]. Чтобы психология — то есть самопознание — стала подлинно началом философии, не следует навязывать ей никакой изначальной идеи, но, напротив, исходя из наблюдения за фактами душевной жизни, выводить заключения о существе души:

> Пусть наука о душе раскроет пред нами, сколько может, самое существо души: мы тотчас уразумеем, чего она хочет, без труда определим, такова ли наша жизнь, какой она требует, легко усмотрим правильность или неправильность наших отношений к Богу, природе и человечеству[48].

Не менее любопытна и структура карповской психологии. Она включает в себя три основные части: *феноменологию* души, *биологию* души и *патологию* души. Первая должна заниматься «исследованием и распределением отдельных явлений духовной нашей природы»[49]. Проделав эту работу, мы окажемся еще перед одним фактом, с одной стороны — непосредственно сознаваемым, с другой — «в самом себе» недоступным для опыта: «Этот факт есть Я, или живое начало, обнаруживающееся деятельностью всех рассмотренных опытом сил и условливающее собою единство их, — этот факт есть душа»[50]. Ее существование — «вышеопытно», но полученный феноменологией полный состав явлений, в которых она обнаруживается, позволяет заключить к ее природе, дать ее определение, описать ее жизнь: «Рассматривая жизнь души во всех ее видах и замечая законы ее развития в каждом виде, наша наука раскроет вторую часть своего учения, которую, по всей справедливости, надобно назвать *Биологией души*»[51]. Наконец, все отклонения от норм душевной жизни — чем бы они ни были вызваны — должны отойти к области *патологии*.

Последовательная продуманность высказанных выше идей подтверждается вышедшим задолго до опубликованного фрагмента карповским «Введением в философию» (СПб., 1840), где

47. *Карпов В.* Вступительная лекция в психологии. С. 208.
48. Там же. С. 220.
49. Там же. С. 228.
50. Там же.
51. Там же. С. 228–229.

психологии отводится то же почетное место краеугольного камня философии, которая вся должна быть выведена из положения: *я сознаю*[52], — и таким образом свестись к двум большим разделам: 1) философии мыслимо-субъективного (психологии) и 2) философии мыслимо-объективного. В свою очередь, первая должна подразделяться на синтетическую (от опыта — к идее) и аналитическую, делом которой будет — «вывести из существа человеческого субъекта законы и формы деятельности рассудка, воли и сердца в двух видах его жизни»[53], причем именно «аналитика сердца» должна дать «философию естественной религии»[54].

Таким образом, даже не имея лекций по опытной психологии самого Карпова (судя по всему, не сохранившихся), мы можем тем не менее с большой долей вероятности предполагать, что Светилин, будучи его учеником, ставил перед собой гораздо более скромные задачи, в своем курсе честно ограничиваясь «феноменологией души» и не стремясь выходить за ее рамки. Если Карпов уже в вводной лекции — еще, так сказать, a priori — дает определение душе, отождествляя ее с «я», то Светилин и здесь гораздо более осторожен и воздерживается от окончательного мнения, предлагая только краткий исторический экскурс представлений человечества о «я» как внутреннем субъекте действия. В этом отношении гораздо далее пошли уже его собственные ученики.

IV

Первым и, пожалуй, наиболее верным учителю (не в смысле только доброй памяти, но и в смысле развития идей) следует назвать уже упоминавшегося выше митрополита Антония (Храповицкого), тогда еще студента Петербургской академии. Именно Светилин дал ему тему для кандидатского сочинения «Свободная воля и детерминизм с религиозно-нравственной точки зрения», из которого затем выросла магистерская диссертация «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности». Уже название заставляет предполагать, что в ее основу положена феноменология души, и содержание труда подтверждает догадку. Более того, если пользоваться терминологией проф. Карпова, в диссертации не только происходит не сде-

52. *Карпов В.* Введение в философию. СПб., 1840. С. 56.

53. Там же. С. 134.

54. Там же.

ланный Светилиным переход от психологической *феноменологии* к психологической *биологии*[55], но и совершается следующий шаг — в направлении психологической *теологии*, иными словами, к психологическому доказательству бытия Божия.

Если Светилин тесно связывал «я» как субъект переживаемых нами состояний с неизменно присущим ему сознанием свободной воли, то и Антоний на основе разбора соответствующей душевной эмпирики прямо заявляет:

> Если наше *я* сознается как причина наших действий, если *нашими* действиями, актами *нашей* воли мы сознаем только те, которые исходят из нашего я, которое притом сознается как бескачественное, то именно наше самосознание, наше сознание себя как бескачественной причины наших состояний есть сознание нашей *свободы* и отожествление ее с нами самими[56].

Категории разума также суть внутреннее обобщение психологического опыта — самоанализа действий нашей воли. Так, категория *причинности* возникает вследствие того, что внутренняя обусловленность того или иного поступка предварительно принятым нами решением приводит человека к мысли, что и за всяким внешним событием стоит чья-то воля[57]. Сама Кантова мысль о необходимости существования «вещи в себе» является достоверной только постольку, поскольку она обусловлена психологически, «поскольку мы за нашими ощущениями, желаниями и поступками непосредственно, самодеятельно и априорно сознаем творчески свободный субъект — наше я»[58].

Вообще, «не чувство и не разум, а *воля* есть правящая сила души и источник желаний»[59], так что само наше самосознание есть прежде всего сознание себя как волящего субъекта. Однако воля есть не только основа индивидуальности, но в то же время в не меньшей степени и основа психической природы челове-

55. Об этом прямо заявляется во вступительном разделе, посвященном методу исследования: «Начнем свой анализ с сырого материала душевных явлений и, малопомалу приводя их к общим законам и основным силам духа, доберемся, может быть, до искомого предмета» (*Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. С. 681).

56. Там же. С. 684.

57. См.: Там же. С. 694.

58. Там же. С. 699.

59. Там же. С. 710.

ка, заключающейся прежде всего в основных, свойственных всем людям влечениях или «первоволях»[60].

Жизнь личности сводится тогда к «условному творчеству», или самореализации, суть которой заключается в осуществлении «одного из потенциальных самоопределений, т. е. развивается на почве природных стремлений человека»[61]. Если же мы постараемся понять, что для Антония есть собственно личность и как представление о ней соотносится с представлением о душе, то ответ, пожалуй, будет гласить, что в этом отношении он остался скорее на «апофатической» точке зрения своего учителя, отождествляя личность с той *вещью в себе*, которая так или иначе стоит за эмпирикой душевных явлений[62], и никак не пытался выяснить вопрос о соотношении личности и природы — вопрос, казалось бы, неизбежно возникающий при переходе от эмпирики к метафизике, которая в целом занимала Антония гораздо более, чем Светилина.

Подчеркивая снова и снова, что его синтез строится на фактах общечеловеческого сознания, Антоний в то же время утверждает, что анализ человеческого самосознания подразумевает предположение о наличии «известных объективных реальностей»[63]; иными словами, «каждый из важнейших метафизических вопросов уже предрешен устроением человеческого сознания и природы в том смысле, что только известное его понимание может быть приведено в соглашение с постулатами сознания»[64], чем, между прочим, объясняется и общность известных характерных черт всех религий.

С этой точки зрения, фейербаховский тезис «теология есть антропология»[65] позволительно принять в том смысле, что «ан-

60. Антоний прибегает здесь к классификации Владиславлева, «который признает пять первоначальных волевых категорий: 1) стремление воли к благоприятным условиям для всяких видов деятельности; 2) влечение к сближению с существами в нежных чувствованиях и отвращение от противодействующих существ в отрицательных; 3) влечение к большему и ценному бытию; 4) желание продолжения жизни, и 5) влечение к нравственному благу» (Там же. С. 710).

61. Там же. С. 720.

62. См., например: «С точки зрения нашего взгляда на познание, как на деятельность самообъективирующего субъекта, полною реальностью из всего сотворенного может обладать только личность, которая есть вещь в себе» (Там же. С. 747).

63. Там же. С. 735.

64. Там же. С. 736.

65. «Бог, рассматриваемый в его моральных или духовных свойствах, Бог, следовательно, как моральная сущность есть не что иное, как обожествленная и опред-

тропология есть теология», то есть понятие о Боге может быть законно и непротиворечиво выведено из той же психической феноменологии, если мы примем за постулат, что человек сотворен по образу Божию[66]. Так, объективное существование личного Бога может быть доказано из двух психических законов: 1) закона олицетворения — заставляющего нас представлять за реальностями мира внешнего наличие такого же «я», какое мы ощущаем в себе за реальностями мира внутреннего, и 2) закона «безусловного» — приводящего нас логически от навязывания вещам наивного антропоморфизма к представлению о единой творческой воле, созидающей мир[67]. «Насколько эта динамическая идея Безусловной Личности есть не что иное, как объективированная и, как такая, оправданная идея личности *нашей*, настолько несомненно, что в интуиции нашего самосознания мы видим не себя только, но и Творца»[68]. Таким образом, деятельное (то есть основанное на волевом импульсе) самопознание приводит нас к Богопознанию и в этом смысле есть *вера*[69].

Конечно, столь согласованно и последовательно выводимая из эмпирики теория наводит на мысль о своем априорном возникновении. И, хотя диссертация содержит в себе критику шопенгауэровского учения, уже давно замечено, что Антониево учение об общечеловеческой воле как содержании душевной природы человека[70] и сострадательной любви во многом корреспондирует с построениями немецкого философа[71]. Разница, собственно, состоит в том, что принцип индивидуации предстает у Антония как следствие грехопадения, а сострадательная любовь служит не только умерщвлению индивидуальной греховной воли, но и восстановлению первоначального единоволия человечества.

меченная духовная сущность человека; следственно, теология в ее последнем основании и конечном результате есть лишь антропология... отсюда, если я мое учение перед этим свел к тезису теология есть антропология, то теперь я должен завершить его: и *физиология*» (Feuerbach, L. (1851) *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, s. 26. Leipzig).

66. *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. С. 741.

67. См.: Там же. С. 742.

68. Там же. С. 740.

69. См.: Там же. С. 741.

70. «Итак, природа всех людей одна: это безличная, но сильная воля, с которою каждая человеческая личность принуждена считаться, в какую бы сторону ни обратилась ее личная свободная воля, — в добрую или в злую». С. 62.

71. См., например, *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М., 2009. С. 544.

Эта коррекция, с одной стороны, опирается на данные эмпирической психологии, а с другой — подкрепляется ссылкой на святых отцов, точнее на одно место из «Подвижнических уставов» Василия Великого[72]. Таким образом, значение эмпирики состоит не только в том, что она корректирует философию, но и в том, что она позволяет вследствие этого делать достоверные богословские выводы.

Что мысль эта не случайна, с очевидностью подтверждает наследие другого, если не ученика, то благодарного светилинского слушателя — будущего епископа Михаила (Грибановского). В частности, размышляя над словами Спасителя «Все будут научены Богом» (Ин 6: 45), он писал:

> Теоретическое раскрытие истины совершалось, совершается и будет совершаться... Поэтому вполне справедливы христианские надежды на то, что истинная наука придет в согласие с откровением Христа. Истина одна. И естественное ее разъяснение путем изучения внутреннего и внешнего мира и раскрытие ее из откровения — это все один и тот же процесс богонаучения, только с двух концов, это все равно как пробивается туннель с двух противоположных сторон горы[73].

Хотя эти слова взяты из поздней работы «Над Евангелием», начавшаяся еще на академической скамье дружба двух епископов и первенствующее положение в ней более взрослого и глубокого Михаила позволяет предположить, что диссертация Антония была в известном смысле плодом уже тогда сформировавшейся и одушевлявшей обоих друзей идеи. Последнее подтверждается тем, что и собственная диссертация Михаила, хотя на первый взгляд вовсе не похожа на работу друга, на самом деле преследует те же цели и следует той же методе.

72. В цитируемом фрагменте говорится, что подвижники, живущие в общежитии, «ясно показали жизни человеческой, сколько благ доставило нам Спасителево вочеловечение, потому что расторгнутое и на тысячи частей рассеченное естество человеческое по мере сил своих снова приводят в единение и с самим собою, и с Богом. Ибо это главное в Спасителевом Домостроении во плоти — привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив лукавое рассечение, восстановить первобытное единство, подобно тому как наилучший врач целительными врачествами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части» (*Василий Великий, свт.* Творения: В 2 т. М., 2009. Т. 2. С. 353).

73. *Михаил (Грибановский), еп.* Сочинения. Письма. Жизнеописание. М., 2011. С. 362.

V

В сентябре 1880 года, только поступив в Санкт-Петербургскую академию, Михаил пишет ректору Тамбовской семинарии, впоследствии архиепископу Казанскому, Димитрию (Самбикину): «Из профессоров мне особенно понравились Светилин, Коялович, Скабаланович и Прилежаев»[74]. «Кандидатку», правда, Грибановский писал чисто философскую — по Гераклиту, но то, что он не остался равнодушен к успехам опытной психологии, свидетельствуется двумя его ранними статьями, напечатанными в «Мысли» за 1882 год: «Посмертные сочинения Д. Г. Льюиса» и «Развитие представления „я“ в человечестве». В первой обращает на себя внимание интерес автора к бессознательным психическим явлениям, которым в «Лекциях» Светилина практически не уделено места. Вторая прямо развивает светилинский краткий экскурс в историю самосознания, однако выходит за рамки чистой эмпирики и в сжатом виде представляет собой характерный для последующих работ Грибановского концепт: от самопознания — к естественному богопознанию, а от него — ко Христу как единственно удовлетворяющему в этом отношении всем запросам человеческого духа. В данном случае показывается, как постепенное развитие самосознания от отождествления себя с телом до представлений о свободной и стремящейся к бесконечному совершенству личности приводит человека в то же время к пониманию недостижимости этого абсолютного идеала. Попытки разрешить это противоречие приводят во всех религиях к вере в особую родственную близость человека с божеством, но только в христианстве — а точнее во Христе — возможно подлинное примирение бесконечного с конечным:

> Все духовное развитие для человека является теперь актом деятельной любви… «Я» представляется свободным носителем желаний бесконечности, в которой оно живет, движется, существует. Высшего синтеза конечного с бесконечным быть не может… представление «я» находит здесь высшее свое завершение[75].

Таким образом, принцип «пробиваемого с двух концов туннеля» уже здесь находит себе прямое применение. Но еще более очевид-

74. *Михаил (Грибановский), еп.* Сочинения. Письма. Жизнеописание. С. 521.
75. Там же. С. 482–483.

ным образом он обнаруживает себя в двух уже «взрослых» работах Михаила: «Лекциях по введению в круг богословских наук» и магистерской диссертации «Истина бытия Божия», — во многом дополняющих друг друга.

Общая концепция здесь та же: оснастив философию точным научным знанием, мы придем к истинам богословия. Только если для Антония, судя по всему, исходной философской точкой был Шопенгауэр, то Михаил, хотя также высоко ценил его[76], опирался более на Канта. Свои «Лекции» он начинал прямо с кантовского тезиса: «Не то для нас истинно, что носит название божественного, но то божественно, что переживается нашим духом как истинное»[77]. Это неслучайно, ведь свою задачу он видел в том, чтобы восполнить кантовское доказательство с помощью данных психологии, которые, по его мнению, и должны придать ему неопровержимый вид.

Для этого он развивает два тезиса. С одной стороны, если к области субъективного относится то, что является фактом сознания, то душевная жизнь человека, в которой столь велика область подсознательного, включает в себя как субъективную, так и объективную составляющую, причем переход от первой ко второй находится в процессе постоянного становления. С другой стороны, в акте самосознания, то есть осознания себя абсолютно прозрачным для себя («самопрозрачным») бытием, дано уже абсолютное тождество субъекта и объекта.

> Если же мы теперь поднимем вопрос о том, каким образом могло возникнуть сознание, тождество субъекта и объекта, как могло произойти отношение бытия к самому себе, то должны согласиться, что ни на какой относительной степени бытия это невозможно. Тождество субъекта и объекта только и возможно на абсолютной степени бытия, это абсолютный синтез его[78].

76. «Наша мысль так плоска, наше сердце так мелко, что действительно мы не в силах воспринять удивительнейшее, несказанное, истинно-божественное величие христианства!.. Ах, я это время перечитывал Шопенгауэра! Боже мой, насколько великая душа этого атеиста (так он сам себя называл) ближе подходила к христианству, чем наши доморощенные философы, кричащие, по-видимому, о Христе и православии...» (Там же. С. 679)

77. Там же. С. 4. Ср. у Канта: «Мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди Бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны совершить их» (*Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1965. Т. 3. С. 671).

78. *Михаил (Грибановский), еп.* Сочинения. Письма. Жизнеописание. С. 127.

Таким образом, наука ставит нас перед известной внутренней раздвоенностью человеческого бытия. Объяснить ее естественными причинами наука не может; следовательно, остается только предположить наличие в человеке некоего «божественного начала»; но если это так, то доказательство Канта вновь обретает свою силу, ибо присутствие идеи Безусловного в сознании человека есть тогда непосредственное отражение Первообраза в образе или «*субъективное откровение объективного образа Безусловного*»[79].

Остается, следовательно, только решить вопрос, что следует понимать под этим «божественным началом». Понятно, что ни этика, ни психология не могут здесь дать удовлетворительного ответа, и в поисках его следует переместиться на другой конец «туннеля»: к Писанию и отцам. Михаил и делает это, однако в высшей степени интересно, и важно, что диссертация и «Лекции» дают на поставленный вопрос *существенно* разные ответы.

В диссертации недвусмысленно говорится о двойственности нашей психической *природы*, что соответствует библейскому различению *души* и *духа*: «По библейскому воззрению, душа постоянно ставится в один уровень с обычными *животными силами*, и только самосознательный дух *составляет отличительную черту человека и возвышает его над миром*»[80].

Принципиально иначе проблема разрешается в «Лекциях». В них Михаил сперва подробно останавливается на троическом догмате и учении отцов о различии природы и ипостаси (лица). Согласно им, «ипостась есть властный субъект, а природа — то, чем субъект владеет»[81], иными словами, содержание субъекта. При этом все отцы подчеркивали самобытность ипостаси, но особенно сильно развивал эту мысль Иоанн Дамаскин, который «как бы затенял понятие о самобытности οὐσία»[82]. Однако тем самым он вовсе не отрицал реальность οὐσία, а просто хотел сказать, что «всякая сущность мыслится только в соединении с личным бытием... Таким образом, как οὐσία, так и ὑπόστασις имеют

79. *Михаил (Грибановский), еп.* Сочинения. Письма. Жизнеописание. С. 36. Поэтому, «как бы ни отвергали учение Канта о категорическом императиве, никогда его всецело отвергнуть не могут. Таким образом, современная психология и этика дают основания к выделению человеческого сознания из круга материальных и душевных фактов всего мира» (Там же. С. 131).

80. Там же. С. 277.

81. Там же. С. 89.

82. Там же (Сущность. — *греч.*).

действительное бытие»[83]. Иными словами, отцы признают в Боге два «самостоятельных начала»[84], хотя и несомненно, что эти начала тесно связаны друг с другом и образуют как бы «вечный абсолютный круг», так что «природа Божественная есть как бы продукт субъекта, то есть личности, но, в свою очередь, и личность есть как бы продукт, высшее выражение объекта, то есть самой Божественной природы, дошедшей в субъекте как бы до самосознания»[85]. Но такое взаимоотношение личности и природы мыслимо только в Боге, а не в человеке, душевная жизнь которого слишком несовершенна, чтобы стать основой для совершенного синтеза бытия, данного нам в нашем самосознании. Остается признать, что «наша личность произошла не из природы, а особым актом Божественной воли»[86]. Иными словами, место раздвоенной (*душа — дух*) психической *природы* человека занимает теперь «двуначалие» *личности* и *природы*.

Диссертация была защищена 8 апреля 1888 года. «Лекции по введению в круг богословских наук», текст которых дошел до нас, читались в 1888/89 учебном году. Следовательно, мы должны предположить, что данный в них ответ является развитием и уточнением первоначальной мысли. Надо ли считать это следствием дополнительного изучения Михаилом учения святых отцов? Ответ не так однозначен и прост, как может показаться на первый взгляд. Дело в том, что толкование им хотя бы того же Иоанна Дамаскина достаточно субъективно. Действительно, Дамаскин нигде не говорит с определенностью об ипостаси и природе как о двух *самостоятельных* началах. И высказывание о том, что ипостась созерцается «сама по себе»[87], в контексте его мысли означает только, что природа в вещах непосредственно созерцается всегда *in concreto* как *ипостасное бытие*, а *in*

83. *Михаил (Грибановский), еп.* Сочинения. Письма. Жизнеописание.

84. Там же. С. 119.

85. Там же. С. 118.

86. Там же. С. 131.

87. «Святые отцы, отказавшись от бесполезных словопрений, общее и о многих предметах высказываемое, т. е. низший вид, назвали субстанцией, природой и формою... Единичное же они назвали индивидом, лицом, ипостасью, например, Петра, Павла. Ипостась же должна иметь субстанцию с акциденциями, существовать сама по себе и созерцаться через ощущение, или актуально» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. СПб., 2006. С. 39).

abstracto, сама в себе, только «примышляется»[88]. И даже если в Боге это и не так, то лишь в том смысле, что «общность и единство» природы Божественных Ипостасей не только «усматривается разумом», но и созерцается «на самом деле, из-за совечности и тождества Их сущности, действия и воли, и единодушия мнения, и тождества власти, силы и благости»[89]; иными словами, постольку, поскольку *единство* их природы также обнаруживает себя in concreto. Однако из этих рассуждений вывести *самостоятельность*, то есть независимость, двух начал в Боге, кажется, было бы если не натяжкой, то вольностью.

Если наше наблюдение верно, то следует задуматься и о том, что могло склонить к этой «вольности» такого глубокого и вдумчивого философа и богослова, как Михаил Грибановский. Конечно, высказанная по этому поводу догадка навсегда останется только гипотезой, однако нет ничего невозможного в том, что в данном случае вектор его мысли был направлен не столько от святоотеческой триадологии к человеку, сколько, скорее, наоборот — в согласии с тезисом времени «антропология есть теология»: от научной эмпирики — к богословскому осмыслению тайны Триипостасного Божества и уже от нее — снова к человеку[90]. Как бы то ни было, кажется, *именно здесь может быть зафиксирована точка зарождения «персонализма»* как учения, постулирующего независимость личности от природы.

88. «Надобно знать, что одно есть рассмотрение предмета на самом деле, и другое — умом и мыслию. Так, мы на самом деле видим различие неделимых во всех тварях; на самом деле Петр представляется отличным от Павла. Но общность, связь и единство созерцаются умом и мыслию. Ибо каждый из них — животное разумное, смертное; и каждый есть плоть, одушевленная душою, как разумною, так и одаренной рассудительностью. Итак, эта общая природа постигается умом» (Там же. С. 123).

89. Там же.

90. Дополнительным стимулом для подчеркивания самостоятельности личного начала была также современная Михаилу наука, а именно те ее представители, которые утверждали, что человеческое «я» есть не более, чем акциденция природы: «В настоящее время с грубо-материалистической доктриной приходится считаться как с прожитым моментом. Нельзя того же сказать о том мнении, что наше сознание есть то же, что душевная природа, только в более высоком выражении, и что сознание есть акциденция нашей внутренней природы. Наука и мы склонны думать, что наше я есть лишь обнаружение нашей душевной природы» (*Михаил (Грибановский), еп.* Сочинения. Письма. Жизнеописание. С. 101).

VI

Рассматривая работы учеников Александра Емельяновича Светилина, мы на первый взгляд далеко ушли от его собственного наследия, однако это не так. Наоборот, только с высоты их достижений и можно по достоинству оценить тот импульс, который оно дало дальнейшему развитию не только академической психологии или философии, но и русского богословия в целом. Из обширного плана, намеченного для психологии его предшественником В. Н. Карповым, Александр Емельянович скромно ограничился одной лишь *феноменологией* души. В то же время он не только оснастил ее данными современной опытной психологии (Вундт), но и сумел увлечь ею своих учеников, которые, в свою очередь, превзошли Карпова по грандиозности поставленной цели — не просто создать основу для единой народной литературы, но содержательно наполнить формулу: философия + наука = христианство. Именно в этом они видели потенциал для подлинного христианского возрождения и единства общества. Позволительно задать вопрос: была ли это лишь невольная дань общему увлечению позитивизмом или нечто более серьезное и глубокое? Ответ на него требует специальных изысканий и не может быть дан здесь, однако представленное выше «рождение» богословского персонализма «из духа» научной психологии заслуживает того, чтобы имя Александра Емельяновича Светилина заняло свое почетное место в истории русской мысли.

Библиография / References

Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007.

Василий Великий, свт. Творения: В 2 т. М., 2009.

Зенько Ю. М. Психология религии. Спб., 2009.

Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания. СПб., 2006.

Карпов В. Н. Введение в философию. СПб., 1840.

Карпов В. Н. Вступительная лекция в психологии // Христианское чтение. 1868. № 2. С. 189–229.

Михаил (Грибановский), еп. Сочинения. Письма. Жизнеописание. М., 2011.

Русский биографический словарь. Т. 18. СПб., 1904.

Светилин А. Е. Из лекций по психологии. Седалище души // Русская религиозная антропология. Т. 1. М., 1997. С. 179–186.

[*Светилин А. Е.*] Лекции по психологии, читанные студентам Санкт-Петербургской духовной академии в 1882–1883 учебных годах профессором А. Е. Светили-

ным: Копия с литографического материала, собственность П. П. Курицына, преподавателя Подольской духовной семинарии.

Светилин А. По поводу «Ответа» г. Владиславлева // Журнал Министерства народного просвещения. 1875. Ч. 179. С. 175–239.

Светилин А. Умеренный материализм // Христианское чтение. 1878. № 3/4. С. 561–584.

Светилин А. Е. Учебник логики. Изд. 5-е. СПб., 1880.

Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009.

Чистович И. С.-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888). СПБ., 1889.

Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России XIX в. (историко-философский анализ). М., 2002.

Antonii (Khrapovitskii), mitr. (2007) *Izbrannye trudy. Pis'ma. Materialy* [Selected works. Letters. Materials]. M.

Chistovich, I.S. (1889) *Peterburgskaia dukhovnaia akademiia za poslednie 30 let (1858–1888)* [Petersburg Theological Academy in the last 30 years]. SPb.

Feuerbach, L. (1851) *Vorlesungen uber das Wesen der Religion*. Leipzig.

Florovskii, G., prot. (2009) *Puti russkogo bogosloviia* [Ways of Russian Theology]. M.

Ioann Damaskin, prp. (2006) *Istochnik znaniia* [Source of knowledge]. SPb.

Karpov, V.N. (1840) *Vvedenie v filosofiiu* [Introduction to Philosophy]. SPb.

Karpov, V.N. (1868) "Vstupitel'naia lektsiia v psikhologii" [Introductory lecture in psychology], *Khristianskoe chtenie*. № 2. S. 189–229.

Mikhail (Gribanovskii), ep. (2011) *Sochineniia. Pis'ma. Zhizneopisanie* [Works. Letters. Biography]. M.

Russkii biograficheskii slovar' [Russian biographic dictionary] (1904). T. 18. SPb.

Svetilin, A.E. (1997) "Iz lektsii po psikhologii. Sedalishche dushi" [From lectures on psychology], *Russkaia religioznaia antropologiia*. T. 1. M. S. 179–186.

[Svetilin, A.E.] *Lektsii po psikhologii, chitannye studentam Sankt–Peterburgskoi dukhovnoi akademii v 1882–1883 uchebnykh godakh professorom A.E. Svetilinym: Kopiia s litograficheskogo materiala, sobstvennost' P. P. Kuritsyna prepodavatelia Podol'skoi dukhovnoi Seminarii* [The lectures, which Professor A.E. Svetilin read to students of the St. Petersburg Theological Academy in 1882–1883 academic years: Copy of the lithographic material, property P.P. Kuritsyn, teacher Podolsk Seminary].

Svetilin, A. (1875) "Po povodu 'Otveta' g. Vladislavleva" [As for the "Answer" by Mr. Vladislavlev], *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniia*. Ch. 179. S. 175–239.

Svetilin, A. (1878) "Umerennyi materialism" [Moderate materialism], *Khristianskoe chtenie* № 3/4. S. 561–584.

Svetilin, A.E. (1880) *Uchebnik logiki* [Textbook of logic]. Izd. 5–e. SPb.

Tsvyk, I.V. (2002) *Dukhovno-akademicheskaia filosofiia v Rossii XIX v. (istoriko-filosofskii analiz)* [Spiritual-academic philosophy in Russia of the nineteenth century (historical-philosophical analysis)]. M.

Vasilii Velikii, svt. (2009) *Tvoreniia*: *V 2 t.* [Works in two volumes]. M.

Zen'ko, Iu. M. (2009) *Psikhologiia religii* [Psychology of religion]. SPb.