

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
КЫРГЫЗСКОЙ РЕСПУБЛИКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА
МЕЖВЕДОМСТВЕННЫЙ ДИССЕРТАЦИОННЫЙ СОВЕТ

Д 09.00.98

УДК 10(09)(043.3)

На правах рукописи

Федяй Инна Викторовна

**ФИЛОСОФСКАЯ СИСТЕМА
В.И.НЕСМЕЛОВА**

Специальность 09.00.03 – история философии

А в т о р е ф е р а т
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Бишкек • 2001

Работа выполнена в Международном университете Кыргызстана на кафедре социально-гуманитарных наук

Научный руководитель: доктор философских наук, профессор *Акмолдоева Ш.Б.*

Официальные оппоненты: доктор философских наук, чл.-корр. НАН КР *Аскарров Т.А.*
кандидат исторических наук, *Абдрасулов С.М.*

Ведущая организация: кафедра философии Кыргызского государственного национального университета

Защита диссертации состоится «9» февраля 2001 г. в 12 часов на заседании Межведомственного диссертационного совета Д.09.00.98 по защите докторских (кандидатских) диссертаций при Институте философии и права НАН КР (соучредители: Кыргызский государственный национальный университет, Ошский государственный университет) по адресу: 720071, г. Бишкек, пр. Чуй, 265 а.

С диссертацией можно ознакомиться в Центральной научной библиотеке НАН Кыргызской Республики (г. Бишкек, пр. Чуй, 265 а, ЦНБ)

Автореферат разослан 9 января 2001 г.

Ученый секретарь
Межведомственного
диссертационного совета
канд. филос. наук, доцент



Н.А. Омуралиев

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность проблемы. Русская философия XIX – начала XX веков имеет всемирное значение. Тем не менее, сфера бытия русской религиозной философии этого периода в течение длительного времени оставалась для нас белым пятном. Русская философия как целостный, протекавший во времени духовно-творческий процесс, раскололась на две крайности. На одном ее полюсе оказалось диалектико-материалистическое рассмотрение традиционных философских проблем, в том числе и самой истории русской философии, на другом – теоцентрическое философствование в послеоктябрьской русской диаспоре. С одной стороны, философия превратилась в служанку политики и официальной идеологии, с другой – религии и церкви. Освобождение отечественного философского сознания может мыслиться как творческое преодоление этих односторонностей, восстановление суверенности и полноты философии – автономной сферы духовного бытия людей.

В этой связи обращение к теоретическому наследию В.И. Несмелова, крупнейшего представителя религиозно-антропологического направления, представляется чрезвычайно своевременным. Изучение творчества В. И. Несмелова может помочь обоснованию своеобразия русской философии, для которой характерны антропоцентризм и приоритет нравственных ценностей. В современной философии наблюдается сдвиг в сторону духовной проблематики. Поэтому все более продуктивным становится диалог различных философских направлений. Сравнительный анализ религиозной антропологии Несмелова с такими течениями современной философии, как феноменология, экзистенциализм, герменевтика, позволит выдвиганию новых идей в области философской антропологии, значение которой невозможно переоценить, ибо ныне, при возрождении этнологии, парапсихологии, религиоведения и других отраслей знания о человеке именно философская антропология служит звеном, связывающим эти частные науки и без нее невозможно их возрождение.

XX век со всей откровенностью показал неустойчивость человеческой жизни, резкие переходы от пессимизма к оптимизму и наоборот. Люди утратили точку опоры в настоящем, чувство уверенности в будущем. Отсюда микро- и макроконфликты в обществе, его криминализация, психические стрессы. Сегодня в нашем обществе ощущается огромный дефицит нравственности, смысла и опоры жизни, личностное и общественное бытие теряет прежнюю наполненность. В этих условиях учение Несмелова обретает особое значение. Он вывел величие и масштабность задач нравственного совершенствования человека. Философия Несмелова – это борьба за человека, и он бьет точно в цель, указывая на теоретические истоки бесчеловечности нашего времени в дурной феноменализации человека, в абсолютном имманентизме западной философии.

Степень научной разработанности темы. Н.А. Бердяев сетовал, что Несмелова «совсем не знают», его нужно открыть и приобщить к современности. Эти слова остаются справедливыми и по сей день. Творчество Несмелова исследовано пока еще недостаточно. В связи с этим можно отметить отзыв на главный труд В.И. Несмелова «Наука о человеке» епископа Антония (Храповицкого). Он оценил масштаб и глубину книги, назвал ее серьезным событием в истории философии¹.

Впервые имя Несмелова упомянуто Бердяевым в знаменитом сборнике «Вехи» в 1909 г. «Мало известный В. Несмелов – самое глубокое явление, порожденное оторванной и далекой интеллигентному сердцу почвой русской духов-

¹ Список использованных источников и литературы содержится в библиографии диссертации.

ной академии». И в том же году Бердяев посвящает «Науке о человеке» пространную статью, которая и по сей день остается лучшим из написанного о В.И.Несмелове. Через 37 лет Николай Александрович конспективно повторил и уточнил положения своей статьи в итоговой работе «Русская идея».

В оценке В.И.Несмелова как философа Бердяев идет дальше епископа Антония. «Несмелов – самое крупное явление в русской религиозной философии, вышедший из духовных академий, и вообще один из самых замечательных религиозных мыслителей. Несмелов очень дерзновенный, глубокий и оригинальный мыслитель. По своей религиозной и философской антропологии он интереснее Вл.Соловьева... В нем, конечно, нет универсализма последнего, нет размаха мысли, нет такой сложной личности, нет такой широты и блеска, но есть глубина, цельность, оригинальность метода и живое чувство Христа... В выдержанном стиле Несмелова чувствуется дух вневременности, обращение к вечности. В нем нет той надорванности и разорванности, которая чувствуется у людей, слишком погруженных в нашу эпоху, в ее меняющиеся настроения, в ее злобы дня... Но эти же особенности Несмелова делают его чуждым людям нашего поколения».

Представляет интерес и содержательный раздел о философии Несмелова в «Истории русской философии» В.В.Зеньковского. «Замысел Несмелова, – считает В.В.Зеньковский, – очень приближается к тому, что ныне называет экзистенциальной философией... У Несмелова мы имеем дело с изначальной религиозной интуицией человека, из этой интуиции и развилось все его религиозное и философское сознание... Несмелов строит систему, чтобы «научно» выразить свою основную интуицию, в которой и надо искать ключ ко всем его философским и богословским построениям... Не то важно, как он пытался выразить философски основные учения христианства, – здесь есть много спорного и одностороннего, – а именно то, что он пытался философски выразить то, что открывает нам христианство в человеке».

Существенную помощь автору оказали и отзывы, рецензии современников Несмелова, таких как А.К.Волков, Д.В.Гусев, А.В.Снегирев, А.А.Соколов.

Упоминание о творчестве В.И.Несмелова имеются в ряде трудов по истории русской философии, которые вышли за рубежом, например в статье С.М.Франка «Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie», у Н.Н.Глубоковского в книге «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии», в исследовании Г. В.Флоровского «Пути русского богословия», в творениях митрополита Антония (Храповицкого). Все эти исследователи подчеркивают превосходное знание Несмеловым истории философии в концепциях и проблемах и оригинальную их трактовку.

Особый интерес представляет оценка творчества Несмелова с богословско-теологических позиций, поэтому существенную помощь данному исследованию оказали и статьи И.Николина «Философия христианства», А.Николаева «Богословские труды профессора В.И.Несмелова», вышедшие в журналах Московской патриархии.

Советские ученые тоже не обошли вниманием Несмелова, другое дело, как оценивали. Он даже попал в пятый том «Философский энциклопедии», изданной в 1970 году. Автор небольшой заметки Р.Гальцева сообщает: «Русский религиозный философ, развивал учение в области философской антропологии... Несмелов категорически отрицает сферу положительной науки от философии, призванной вести человека по пути нравственного совершенствования... Несмелов пытается осуществить антропологическое («психологич.») доказательство бытия бога, противопоставляя свой ход мысли как субъективизму Канта, так и онтологическому доказательству, выводимому из понятия... В экзистенциалистических тонах Несмелов пишет о путях осуществления личности и о «человека-вещи», о хрупкости человеческого существования в физиче-

ском мире». Другие советские авторы были еще более категоричны. Так, Л.Фокина считала, что «Несмелов приходит к выводу о тщетности и бессмысленности человеческой жизни. В этом выводе с полной ясностью обнаруживается скрытая антигуманистическая направленность антропологии В.Несмелова...». Ей вторит и Л.Краснопольская: «Трагизм и мучительность человеческой жизни несомненны, но они вызваны не специальными причинами, следовательно, не социальными причинами и преодолеваются, – вот вывод как из антропологии Несмелова, так и из современной религиозной антропологии. Такой вывод направляет человека на иллюзорный путь установления гармонии между собой и богом, как на путь решения всех человеческих проблем, и тем самым уводит его и от причин, и от способов разрешения действительных противоречий в общественной жизни, сама концепция казанского ученого с самого начала была обречена на провал. Ее основание – идеалистический разрыв материи и сознания».

Однобокость подобных утверждений видна любому непредубежденному читателю. Но они логично вписывались в традиционные философские постулаты о человеке как субъекте общественно-исторической деятельности и культуры.

В последние годы, когда в философии повышается интерес к проблемам духовности человека, имя В.И.Несмелова начинают упоминать все чаще. Например, И.С.Нарский во вступительной статье к публикации немецкого философа М.Хайдеггера «О сущности истины» обращает внимание на глубину и оригинальность трактовки Несмеловым проблемы свободы воли. Сюда же можно отнести статьи В.Аристов «Философ Виктор Несмелов и его «Наука о человеке» и Д.А.Праздниковой «В.И.Несмелов и проблема свободы воли». Но особый интерес в этом контексте представляет творчество казанского философа М.Н.Белгородского, который акцентирует внимание на онтологической традиции русской философии в творчестве В.И.Несмелова.

Цель и задачи исследования. Актуальность исследуемой проблемы и отсутствие специальных работ, в которых бы комплексно анализировались пути и средства формирования мировоззренческого кредо В.И.Несмелова, определили не только цель и задачи исследования, но и содержание и субординацию задач, которые мы решали в данной диссертации.

Основной целью настоящего исследования является анализ философской концепции В.И.Несмелова, а также выявление его роли и места в истории философии. Раскрытие данной цели предполагает решение ряда исследовательских задач, среди которых следует выделить:

1. Формирование основной историософской схемы, которая будет положена в основание диссертации. Определение оценочных принципов и критериев для анализа основных течений в русской и западной философии.
2. Раскрытие социально-политических и идейных предпосылок формирования философии В.И.Несмелова.
3. Определение смысла и основного содержания концепции В.И.Несмелова путем выявления основных принципов его философских построений.
4. Анализ учения В.И.Несмелова по основным проблемам гносеологии, онтологии и этике.
5. Определение новизны и оригинальности в трактовке Несмеловым проблемы человека и его основных открытий в философской антропологии.

Предметом исследования является философская система В.И.Несмелова.

Объект анализа – творческое наследие мыслителя.

Методологическая и теоретическая основа диссертации. Методологический подход и методы научного исследования обусловлены как фактической стороной (содержанием) работы, так и ее логической структурой. основополагающим принципом диссертационного исследования служит системный подход,

позволяющий выявить основные принципы философской концепции Несмелова, раскрыть специфику и сущность его воззрений. В исследовании использованы также проблемно-аналитический, сравнительно-сопоставительный и диалектико-логический методы, которые помогли определить оценочные принципы и критерии для проведения анализа философской системы В.И.Несмелова. Немаловажное значение имеет и исторический метод, способствующий раскрытию социально-политической и идейной детерминированности мировоззрения мыслителя, определению его внутренней динамики.

Теоретическую основу диссертации составили исследования по специфике русской философии В.В.Зеньковского, Н.О.Лосского, В.Ф.Эрна, исследования по антропологии Н.А.Бердяева, С.Л.Франка, антроподица П.А.Флоренского, идеи Августина Аврелия, Фомы Аквината, Григория Нисского.

Вместе с тем в методологическом плане существенную помощь диссертационному исследованию оказали труды С.С.Аверинцева, А.А.Алтмышбаева, Б.А.Аманалиева, Ш.Б.Акмолдоевой, С.М.Абдрасулова, А.С.Богомолова, А.А.Брудного, М.С.Бурабаева, А.Ч. Какеева, А.К.Карыпкулова, А.А.Кувакина, В.А.Лекторского, Г.Г.Майорова, З.К.Мамардашвили, Б.Г.Нуржанова, В.В.Соколова, С.С.Хоружева и др.

Источниковедческой базой диссертации послужили работы В.И.Несмелова: «Наука о человеке» в 2-х томах, «Догматическая система святого Григория Нисского», «Вера и знание с точки зрения гносеологии», «Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения», «Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева», «К вопросу о цели образования», «Несколько страниц из истории высшей духовной школы» и др., а также работы о творчестве В.И.Несмелова философов М.Н.Белгородского, Н.А.Бердяева, Н.Н.Глубоковского, В.В.Зеньковского, К.В.Флоровского и др.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

- впервые предпринята попытка всестороннего изучения философского наследия В.И.Несмелова как самостоятельной составной части русской философской мысли;
- анализируется и осуществляется систематическое изложение ряда важнейших проблем познания, бытия, этики, теодицеи, разработанных В.И.Несмеловым и оставшихся до сих пор мало изученными в отечественной историко-философской литературе;
- изучен и введен в научный оборот основной труд В.И.Несмелова «Наука о человеке»;
- раскрыта новизна и оригинальность антропологической концепции В.И.Несмелова;
- определено место и значение В.И.Несмелова в истории развития мировой философской мысли.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Ключ к диалектике русской философской мысли нужно искать в проблеме секуляризма, следовательно, именно эта проблема должна быть положена в основу историософской схемы.
2. Творчество русских философов, связанных с церковными учреждениями (Духовные Академии, епархии), может быть сближаемо с западной схоластикой (в лучшем смысле этого исторического термина). Но в частности проблему антропологии русская мысль ставит по-иному, нежели католическая и протестантская. Русская религиозная антропология выходит на иной онтологический уровень в отличие от антропологии схоластической.
3. Несмелов утверждает онтологическую природу человека и восстает против искусственно-доктринального и схоластико-догматического ее феноменализирования. Этим именно он и решает задачу, поставленную, но не решенную Л.Фейербахом – вернуть человеку его отчужденную сущность, то

4. Трансцендентальная философия в своих начальных моментах психологизирует человека, феноменализирует весь его состав. При такой постановке борьба против психологизма в философии с необходимостью превращается в борьбу с антропологическим началом вообще. Поэтому новая философия, начиная с антропоцентризма, как основной установки, с логической неизбежностью приходит к «бесчеловечной» философии.
5. Экзистенциальная философия не только не выходит за пределы основной линии Нового времени на самостоятельность, автономность человека, но еще и углубляет, онтологизирует ее. Антропологизм экзистенциалистов есть результат религиозного имманентизма.
6. Действительно верно со всех точек зрения антропология может быть понята в русле теизма. Оригинальность позиции Несмелова здесь проявляется в том, что он уничтожает феноменализм, вторгшись в саму феноменалистическую философию, путем очищения ее принципов от ложной психологической позиции.
7. В.И.Несмелов не просто продолжает, но оригинально интерпретирует антропологизм святоотеческой традиции средневековой философии.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Теоретическое значение работы определяется тем, что она призвана восполнить пробел, который существует в изучении истории русской философии XIX – начала XX веков. Анализ философских взглядов В.И.Несмелова, изучение его философских трудов и других источников дают возможность объективно оценить уровень развития философской мысли того периода, выявить ее специфические и общие закономерности, определить ее место в системе духовных ценностей рассматриваемого периода и значение для поступательного развития философской культуры. Анализ малоизвестных трудов В.И.Несмелова, сделанный автором, представляет собой материал для дальнейших исследований по истории русской философии.

Результаты исследования могут быть использованы при составлении лекций, учебных пособий, при создании учебных программ по дисциплинам: история русской философии, культурология, аксиология, религиоведение, философская антропология.

Апробация работы. Положения диссертации нашли отражение и воплощение в следующих общих и специальных курсах: 1) философия; 2) история русской философии; 3) культурология; 4) религиоведение; 5) аксиология, которые последние годы читались диссертантом в МУКе, КГНУ, КРСУ.

Основные положения диссертации опубликованы, а также изложены в докладах и сообщениях, с которыми автор выступал на международной конференции (Бишкек, май 1999), региональной конференции (Бишкек, ноябрь 1999) и межвузовской конференции (КРСУ, март 1999).

Работа обсуждена на расширенном заседании кафедры социально-гуманитарных наук МУКа с привлечением ведущих специалистов кафедры философии КГНУ, на расширенном заседании отдела истории философии Института философии и права НАН КР и рекомендована к защите.

Структура диссертации подчинена цели и задачам исследования. Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и библиографии.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во *введении* обосновывается выбор темы исследования, актуальность связанной с ней проблематики, определяются объект и предмет исследования, формируются его цели и задачи, раскрываются новизна, теоретическая и практическая значимость результатов работы, отражается ее методологическая основа и указываются основные формы апробации работы.

Первая глава *«Социально-политические и идейные предпосылки возникновения философии В.И. Несмелова»* посвящена формированию основной историософской схемы, которая положена в основу диссертации.

В первом параграфе *«Культура и время»* раскрываются исторические условия развития философии в России, проводится периодизация философского движения, определяются его особенности, на основании чего и формируется основная историософская схема.

«Светская» культура и в Западной Европе, и в России есть явление распада предшествовавшей ей церковной культуры. В России этот процесс отхода от целостной церковности и создания нового стиля «мирской» жизни начался приблизительно с XVI века, но уже тогда он сразу осложнился тем, что новый стиль жизни формировался под влиянием западной светской жизни, имевшую чрезвычайную притягательность для русских людей.

Вырастала потребность и в новой «идеологии» – вместо былой (церковной). И именно философия возбуждала надежды, далеко выходящие за пределы ее возможностей, – от нее ожидали не столько ответа на теоретические запросы ума, сколько указаний на то, как разрешить вопросы жизни.

Первые построения этой новой идеологии выдвигали программу гуманизма, обоснования которого искали в чистой морали, часто – в «естественном» праве. К концу XVIII века моралистический гуманизм осложняется привнесением в него эстетического принципа – и эта форма гуманизма надолго становится русской идеологией. Русская интеллигенция, оторвавшаяся от церкви, ищет в эстетическом гуманизме своего вдохновения, опирается на него в своих общественных движениях. Но в русской интеллигенции осталась одна черта былого церковного сознания – «теургическая идея». «Теургическое беспокойство» держало мысль и совесть на высоте историософского универсализма – именно так и развилась в русской интеллигенции ее обращенность к «всечеловеческим» темам. Этот историософский универсализм таил в себе, по самому существу своему, неизбежность возврата к религиозным вопросам.

В пору создания философских систем дальнейшие пути русской философии определяют два основных течения: одно течение (более слабо представленное в русской мысли) ищет исходную базу в гносеологии (русский критицизм и позитивизм). Гораздо более многочисленными и творчески плодотворными были течения, исходящие от установки онтологизма. Во внутренней диалектике философских учений в это время (время философских систем) происходит последовательная поляризация философской мысли. На одной стороне мы находим торжествующий секуляризм, на другой – решительное возвращение к религиозной философии. Чистая философия, независимая от религиозной сферы, тоже находит своих представителей, но их совсем мало: это преимущественно защитники трансцендентализма в той или иной его форме.

Философы, вышедшие из Духовных Академий, стремились к построению системы христианской философии, исходящей из основ христианства, но свободной в построении системы. Целый ряд первоклассных мыслителей пролагал дорогу для выполнения этой задачи: В.Д.Кудрявцев, еп. Никанор, М.И.Каринский, В.И.Несмелов, М.Тареев. Почти все они остались неизвестны русскому обществу: русская духовная школа не только внешне была отделена

от русской жизни, но и внутренне сторонилась от ее буйствующего секуляризма. Тем не менее, в исторической диалектике русской философской мысли упомянутым мыслителем принадлежит очень большое место, и влияние их произведений будет лишь расти, а не уменьшаться со временем. Можно сказать, что в творчестве всех этих мыслителей мы имеем дело с русским (православным) типом схоластики (в лучшем смысле этого исторического термина).

Итак, ключ к диалектике русской философской мысли надо искать в проблеме секуляризма. Конечно, секуляризм может иметь две разных формы. Секуляризм означает столько же защиту свободы исследования, свободы философской мысли, сколько может означать и принципиальное отвержение религиозной установки духа. Действительно, свободу исследования можно защищать стоя на религиозной точке зрения, т.е. исходя из церковной традиции, но отдаваясь, по выражению Карсавина, «свободной стихии богословских исследований». Но можно и отвергать заранее религиозную установку и даже принципиально защищать всецелую автономию разума и тем самым неизбежно вступать на путь борьбы с религиозным освещением проблем жизни. Секуляризм на Западе пошел очень рано по второму пути, и вся история западной культуры развивалась под знаком борьбы с Церковью и решительным отвержением всего, что с какой-либо стороны может ограничить принцип «автономии» сфер культурного творчества.

Западный секуляризм со всеми его ядами, с его проповедью «автономии» разных сфер творчества вошел в русские умы как раз тогда, когда рушилось у нас прежнее церковное мировоззрение. Для секуляризма – в общем смысле этого слова – у нас почва была уже подготовлена, но в том же XVIII веке мы видим два его направления: одно действительно идет против Церкви и ее традиций (это началось в русском вольтеррианстве XVIII века и уцелело доньше, превратившись в «активное безбожие» и принципиальное отвержение религии вообще), а другое, отходя от Церкви, не порывало с христианством, а лишь защищало «свободную стихию богословских исследований». Начиная со Сковороды, через старших славянофилов через Соловьева – вплоть до наших дней проблема соотношения разума и веры, свободного исследования и церковной традиции занимала и занимает наши умы.

Этот спор не закончен и поныне в русской философии, вокруг темы о соотношении свободы исследования и прав традиции, темы о «разуме» и «вере» еще идет внутренняя борьба, равновесие еще не найдено. Но то, что эта тема переходит от поколения к поколению, изнутри определяя разные пути философских исканий, эта живучесть, внутренняя неустранимость проблем, поставленных западным и нашим секуляризмом, – все это и оправдывает необходимость этого направления рассмотрения диалектических отношений и связей в развитии русской мысли. Подтверждением этого и является философское творчество В.И. Несмелова.

Во втором параграфе *«Теоретические источники философии В.И.Несмелова»* определяются оценочные принципы и критерии, на их основе анализируются основные течения в русской и западной философии и влияние их на формирование системы В.И.Несмелова.

Исходной основой философии Несмелова являются незыблемость веры, а задачей философского творчества – раскрытие и осмысление содержания веро-сознания. Философия, по его мысли, отличается от религии тем, что «религия есть жизнь по вере в Бога, а философия есть мысль об истинной жизни по истинной вере в Бога».

Но все дело в том, что личные философские тенденции Несмелова оказываются не связаны диалектически с его веро-сознанием и религиозным сосредоточением на человеке. В Несмелове слишком сильно сказывается влияние чистого эмпиризма (английского типа) и так называемой психологии сознания

(Veneuststeinspsychologie) немецкой философии. Но пытаться раскрыть содержание веросознания с помощью автономной и принципиально безрелигиозной философии – парадоксально. Поэтому путь Несмелова очень оригинален: он забирается внутрь автономной философии и, оставляя ее внешней самостоятельную оболочку (со всем присущим ей – автономностью, ratio, психологизмом, антропометризмом, схематизмом, феноменализмом и прочими «измами»), для видимости наполняет ее религиозным содержанием, ноуменальным ядром.

Обычно проблема соотношения веры и знания является тем водоразделом, который изначально ориентирует философскую мысль в ту или иную сторону. И та или иная трактовка человека, мира и Абсолюта заранее предопределена тем, автономна или нет философия. Ведь особенностями философии как теоретической формы освоения действительности являются субстанциализм и универсализм, т.е. стремление к Абсолюту, первоначально вся и всего. Отсюда ясно, что если философия признается основным средством познания, то это Первоначало будет истолковываться имманентно, тождество бытия и мышления будет из Абсолюта трансцендентного – Бога – опущено в абсолют имманентный – разум – как, например, у Гегеля. Парадоксальность и трагичность философии в том, что главная ее тема – устремленность к Первореальности – по существу своему религиозна, и стремление решить ее непременно вне религии (автономная философия) ведет к тупику.

Это остро подметили позитивисты, указав, что попытки приспособить метафизическую проблематику к духу научности, т.е. религиозные цели (начало всех начал, сущность всего) при научных путях достижения этих целей заведомо утопичны и обречены на провал. Таким образом, именно разрыв с религией и отделение философии в самостоятельную область (что и обуславливает привлечение научных методов и способов теоретизирования), при оставлении собственно религиозной, мировоззренческой тематики и определяют внутренний конфликт философии и религии. Автономная философия пытается доказать, что вхождение в трансцендентный мир оказывается открытым человеческому духу и вне религиозной сферы. Религиозная же философия доказывает, что философия должна держать вертикаль, являясь прологом и инструментом теологии и мистики.

Если идеальное в человеке понимать автономно и имманентно, то поиск сместится с проблематики бытия в план мышления. Идеализм вскрывает неправду всего рационализма, внутри которого он неизбежен, ибо логический рассудок сам по себе оставляет нас в пределах имманентной сознанию сферы. Главная же опасность идеализма (и его высшей формы – трансцендентализма) есть отрыв от реальности, ибо приобщение к реальности есть функция не мышления самого по себе, а личности в ее целом.

Таким образом, мы видим два противоположных друг другу принципа философствования, и противоположность их результатов предопределена изначально противоположностью их исходных посылок. Один принцип философствования начинается с онтологии, с установления вертикали, ибо исходит из теометризма Платона «Сущее есть мера существующего». Другой – исходной своей посылкой имеет принцип Протагора – Канта: «Человек есть мера вещей» (у Протагора – конкретно-эмпирический, у Канта – отвлеченно-трансцендентальный). Здесь психологизм распространяется на всю сферу философской мысли и охватывает прежде всего онтологию, которая теряет идеальное первенство и превращается во второстепенный и выводной момент философии. Но онтология обнимает не только учение о Боге, но и учение о мире и душе, поэтому общий психологизм принципов расшатывает и метафизические начала науки о душе. Трансцендентальная философия в своих начальных моментах психологизирует человека, феноменализирует весь его состав, превращая его без остатка в феноменалистическую шелуху, лишенную какого бы то

ни было онтологического зерна. При такой постановки борьба против психологизма превращается в борьбу с антропологическим началом вообще. Несмелов же доказывает, что беда Новой философии не в антропометризме, а в феноменалистическом его истолковании, т.е. в имманентизме как главном принципе и позиции Новой философии. Он показывает, что из онтологической концепции человеческой природы так же последовательно вытекают онтологические начала всей философии, как из онтологической концепции философии (средневековой) вытекала онтологическая концепция человека в этой философии. Поэтому путь Несмелова здесь оригинален. Он уничтожает феноменализм, вторгшись в саму феноменалистическую философию, путем очищения ее принципов от ложной психологической позиции.

Делая внутренний опыт ноуменальным в своих корнях и онтологически укрепляя человека, Несмелов тем самым решает поставленную Л.Фейербахом задачу – вернуть человеку его отчужденную сущность, т.е. тот момент безусловного бытия, который с бесспорностью был найден в потенции мышления и вынесен немецким идеализмом в схему, действующую и существующую в сознании независимо от какой-либо субъективности. При этом очень важно, что объективную реальность предмета Несмелов не смешивает с субъективной реальностью переживания, благодаря тому, что человеческая личность у него является образом такого бытия, которое на самом деле не принадлежит человеку, но которое несомненно есть, потому что оно предметно выражается природой человеческой личности. На основании этого же Несмелов и выдвигает новое, антропологическое доказательство бытия Божия. Фейербах же, решая вышеназванную задачу, шел тем же путем, т.е. тоже вносил этот момент безусловного бытия в конкретное эмпирическое субъекта, но Фейербах предварительно натурализовал и феноменализировал этот идеальный третий член. Поэтому внесение этого идеального момента ничего качественного не изменило в субъекте. Фейербах внес в феноменалистического субъекта еще одно феноменалистическое звено. Утверждение антропологического начала он видел не в онтологизации, а в натурализации человека. Поэтому антропологический материализм его не просто остается в рамках все той же феноменалистической концепции человека, утверждаемой немецким идеализмом, а опускается еще ниже, на антропологизм натуралистический. И истолкование Марксом природы человека есть только простая переформулировка блестящего отсутствия этой сущности в философии Фейербаха.

Однако было бы наивно полагать, что Несмелов выходит к метафизике путем простой онтологизации самосознания индивида. Ведь ту же онтологизацию эмпирического индивида проводит и экзистенциальная философия в своей борьбе против схематизма и абстрактности классической философии. Несмелов же, борясь за человека, хотя и движется в рамках экзистенциальной проблематики, но экзистенциальная точка зрения для него лишь средство, чтобы подчеркнуть реальность и силу своей основной интуиции, но ни в коем случае не цель. Ибо современная иррациональная философия с ее борьбой против общего, абстрактного – за малое, конкретное – за человека, не только не отвергает основную линию Нового времени на самодостаточность, автономность человека, а еще и сакрализирует ее. Т.е. экзистенциализм есть, по сути, продолжение и углубление главной позиции Нового времени – самодостаточности человека, только Новая философия утверждает автономность человека вообще, а экзистенциализм уже утверждает автономность каждого конечного индивида, потому и онтологизирует не сущность, а существование. Антропологизм экзистенциализма есть продукт религиозного имманентизма, а антропологизм Несмелова требует трансцендирования, восхождения к Богу как Абсолюту.

Таким образом, несмотря на весь шквал побочных конструкций – тех отдельных отступлений по линиям психологизма, которые вообще так характерны для

всякого экзистенциального построения – Несмелов очень глубоко и оригинально продолжает антропологизм святоотеческой традиции, средневековой философии.

Во второй главе «Философия В.И. Несмелова как мировоззренческая система», опираясь на выработанную историософскую схему, анализируются гноλογические и онтологические позиции В.И. Несмелова, а также его этическое религиозное концепция.

Первый параграф «Гносеология» посвящен анализу теории познания В.И. Несмелова.

Начиная свое исследование с «психологии живой личности», т.е. исходя из субъективизма и психологизма, Несмелов парадоксально приходит к метафизике и онтологии, так что становится ясным, что самостоятельные по видимости гносеологические анализы на самом деле есть не основа всей системы, а напротив вытекают из нее. Т.е. в его системе присутствует та же проникнутость религиозным онтологизмом, как и во всей русской религиозной философии, только из данности он превратился в задание, из исходного пункта – в конечный, из основы и корня – в «родимую цель». Каким же образом Несмелов достигает этой «родимой цели»?

Сушность познания Несмелов выясняет путем анализа структуры индивидуального сознания. Тогда ясно, что основной проблемой его концепции становится вопрос обоснования знания. Несмелов прежде всего ищет тот единственный пункт, который в силу присущей ему первичной достоверности должен поддерживать и нести на себе всю остальную систему, а значит, он должен содержать свою достоверность непосредственно в себе самом.

Анализируя структуру индивидуального сознания, Несмелов приходит к выводу, что факт самосознания есть единственный факт, в котором человек прямо и непосредственно сознает и утверждает бытие, а значит, на основании только этого факта может утверждать всякую возможность и достоверность в соотношении фактов своего сознания и бытия.

Речь здесь идет о философском принципе, теоретически сформулированном Декартом, на котором покоился поиск наукой объективно упорядоченного устройства мира. Но проблематика «теории знания», как она развивалась в философии из точки зрения Декарта вплоть до немецкого идеализма и неокантианства свидетельствует, что отождествление непосредственного бытия с субъектом сознания и последнего с «я» наталкивается на множество трудностей и неясностей. Уже сам Декарт вынужден был считаться с этим, признав необходимым условием бытия ограниченного «я» первичную самоочевидность Бога, как безусловного бесконечного бытия, а немецкий идеализм и позднейшее неокантианство вынуждены были пойти по тому же пути и заменить «я» «абсолютом», «духом» или «сознанием» вообще. При этом, с одной стороны, в потенции мышления был найден момент безусловного бытия, который улавливался не в форме «дано», а в форме «данности самому себе» или «обладания», а с другой стороны, этот момент безусловного бытия был вынесен немецким идеализмом в схему, которая существует и действует в сознании независимо от какой-либо субъективности.

Таким подходом полагается определенный третий член между субъектом и миром, определенная точка отсчета, помещенная одновременно и вовне, «над», в абсолютной перспективе и в открывающемся самосознанию бытии. Субъект абстрактно идентифицирует себя с этой точки зрения и с этой позиции, как бы извне, обзирает и свои состояния, и внешнее ему бытие. Эта абсолютная инстанция и получила наименование «самосознания».

Несмелов же, при подходе к самосознанию, определяет его иначе, нежели классическая традиция. Понимая, что безусловное не может быть освещено извне какой-либо инстанцией бытия внешней по отношению к нему, ибо оно

таково, что «имеет само себя», что оно есть единство «имеющегося» и «имеющего», Несмелов вносит его в сознание эмпирического субъекта, или «я». По этому пути пойдет в XX веке вся русская онтологическая философия.

Вводя безусловное бытие в сознание эмпирического субъекта, Несмелов тем самым онтологически укрепляет его. Значение этой онтологизации человека для всей его системы – огромно. Именно благодаря этому Несмелов, утверждая антропологическое начало, тем самым вовсе не полагает субъективизм, а борется с ним. Причем его антипсихологизм категорически расходится с антипсихологизмом трансцендентальным. Последний, устанавливая ложное тождество между психологическим и человеческим и на этом основании стремясь к преодолению человеческого, сам в своих начальных моментах психологизирует человека, безызытно феноменализирует весь его состав, превращая его в феноменалистическую «шелуху», лишенную какого бы то ни было онтологического зерна. При такой постановке все человеческое признается безусловно частичным и относительным, фактическим и случайным, и борьба против психологизма превращается с необходимостью в борьбу с антропологическим началом вообще. Несмелов борется с психологизмом иначе, он утверждает прежде всего онтологическую природу человека и восстает против ее феноменализирования. Таким образом, Несмелов борется с психологизмом, утверждая антропологическое начало в философии и, начав с *codito ergo sum*, все-таки вливается в русло русской религиозной философии, которая в *codito ergo sum*, как отправном пункте познания, не приемлет именно психологизм и субъективизм его.

Исследуя проблему познания внешнего мира, Несмелов придерживается тезиса субъективизма о том, что исходным образом субъекту дан не мир объективных вещей, а он сам и состояние его сознания. К субъективной сфере субъект имеет непосредственный доступ, а знание внешних тел – опосредованно. Таким образом, Несмелов не разграничивает психологического и гносеологического субъектов. Для него подлинным субъектом познания является индивид, гносеологическую проблему соответствия мира сознания миру бытия Несмелов переводит в психологическую и решает психологически. Эта проблема становится у него вопросом – как возможно бытие для субъекта, как возможен объект? Объективный мир Несмелов воспроизводит в духе классического рационализма, прежде всего в терминах деятельности, которая фиксируется и понимается через сознание.

Данная точка зрения на предметный мир не нова. Кант в «трансцендентальной логике» дал попытку в лице «категорий» и соответствующих им «основоположений» вскрыть а priori предметного познания и соответствующего ему предметного бытия. Критика данной установки проводилась с разных позиций, мы остановились на позиции русской онтологии в лице С.Л. Франка.

Первый момент – это ложность идеализма в качестве «субъективизма». Вскрыв основные условия предметности в структуре самого знания, Кант, на основании искусственных соображений, приходит к выводу, что эти условия предметности должны быть приписаны сфере познающего субъекта, которая при этом мыслится им стоящей вне сферы самой реальности. Но познание само есть сопринадлежащая к реальности потенция. Поэтому мыслящее ориентирование в «познании», «мышлении» останется все же, вопреки воззрению Канта, ориентированием в самой реальности. Т.е. начала, из которых возникает предметность бытия, проистекают не из замкнутой в себе сферы субъективности, а из глубины самой реальности. Не познающий человек творит предметный мир, предметная форма бытия творится самой реальностью, в которой она укоренена, поэтому «трансцендентальная логика» должна быть не анализом субъективных условий мышления, а логикой самого бытия, хотя она есть самосознание мышления, поэтому она есть и осознание самих основ бытия.

Второй момент таков: в трансцендентальной логике Канта отношение «категорий» к логическим формам мысли, т.е. к началам, конструирующим рациональность, остается все же неясным. Основоположные логические начала рациональности остаются незатронутыми трансцендентальной логикой в ее Кантовской форме.

Несмелов, с одной стороны, идет по пути Канта, говоря о конструировании субъектом мира объектов, путем образования представлений. Но с другой стороны, благодаря тому, что явления сознания им не отрываются от бытия конкретного эмпирического субъекта и, конечно же, благодаря онтологической укорененности последнего, внутреннее бытие субъекта не истолковывается им так, как оно истолковывалось в *ratio* со времен Декарта. А истолковывалось оно как бытие того, кто направляет взгляд на предметный мир и есть носитель или отправная точка познания. Тогда это внутреннее бытие как бы сжимается в точку – в чистый бессодержательный «субъект познания», ибо все, что образует многообразие живого содержания этого внутреннего мира, представляется тоже как нечто, что дано внутреннему взору, и это «дано» истолковывается обычно как «предметно дано». Поскольку содержание бытия отождествляется с содержанием предметного бытия, то за пределами последнего остается только чистый «субъект познания», за пределами познаваемых содержаний – только само познание, познавательный взор, направляемый на сущие содержания, – только как бессодержательная точка бытия, существо которой начерпывается именно тем, что она есть отправная точка познания или неведомый «кто-то», соотносительный акту и содержанию познания. Таким образом, непосредственно и первично достоверное бытие заключается только в мыслящем сознании, в *cogito*, и это *cogito* исчерпывает собою все *sum*.

У Несмелова же дело познания примыкает к самобытию, совершается в нем и исходя из него, но эта точка отнюдь не исчерпывает внутреннего бытия и с ним не совпадает. Познание у Несмелова определяется в духе русской религиозной онтологии как целостный жизненный акт, как познание – переживание. Познание развивается только по мере раскрытия самобытия и в интересах утверждения его. Отсюда и еще одно важное отличие от декартовской концепции познания в сторону восточной философии Логоса. Если у Несмелова судящая мысль есть живая сила, непрерывно излучающая из себя бесконечные цепи суждений и в качестве совершителя, а не просто носителя жизни, человека утверждает лишь творческая деятельность его собственной мысли, то основная черта декартовской концепции мысли – в ее чистой пассивности, которая обусловливается самим методом самоопределения мысли. Направление, родоначальником которого был Декарт, приступает к самоопределению совершенно определенным способом. Оно берет мысль как чистый объект, т.е. делает мысль предметом пассивного созерцания, которое есть умственное зрение. В этом созерцании свойств мысли мысль берется на известном расстоянии, т.е. оторванно от того, кто ее созерцает и в этом – исходная ложь, ибо поставленная таким образом мысль-объект есть явно не то, чем является во внутренней своей деятельности мысль-субъект. Данное созерцание может открыть в мысли только те признаки пассивности и ту статичность строения, которых в мысли-субъекте нет, и которые обусловлены не реальными свойствами мысли, а искусственными условиями рассмотрения.

Различая онтический и онтологический аспекты, Несмелов различает два вида познания – познание посредством мышления, познающее мир объектов, но не имеющие доступа к бытию самому по себе, и познание непосредственное, познание-переживание, опытно могущее познать бытие само по себе. Таким образом, Несмелов, совсем как современные экзистенциалисты, вносит противоположность между бытием и сознанием в саму модель сознания, различая сознание-субъект и сознание-бытие. Но тогда рефлексия должна пониматься как

способ усмотрения особого рода внутреннего бытия – неразложимого и не определяемого предметно-сущностно. Однако Несмелов, тут опять дает знать его приверженность к *ratio* как методу, переходит к сущностному определению содержания сознания и внутреннего непосредственного переживания, определяя два его вида – физическое (условное) и идеальное (безусловное). Таким образом, процесс самосознания у него все же возвращается к классической философии и имеет в виду выявление всеобщих структур сознания как действительности (его априорных форм), а через них – всеобщих форм бытия, его онтологических структур.

Психологический субъект у Несмелова несет нагрузку гносеологического субъекта, отсюда и психологический метод его, он движется «не логикой понятий», а психологией живых фактов в реальном бытии человека. Однако принципы эмпирической психологии зависят у Несмелова от принципов более основных и являются расчленением идеальной формулы, устанавливающей универсальное основоначало всей совокупности знания. Поэтому путь Несмелова в этом вопросе оригинален; он уничтожает психологизм, вкравшись в эмпирическую психологию, и сводит ее в общую онтологическую связь системы, синтезируя с психологией онтологической. А так как психология онтологическая есть применение общих начал онтологического умознания к частной природе душевной субстанции, то этот органический синтез и преодолевает окончательно психологизм во всей системе, ибо, во-первых, дает твердые принципы эмпирической психологии, а во-вторых, спасает метафизическую природу душевного явления от психологических искажений и делает ее предметом подобающего ей онтологического умознания.

Получается, что влияние западной философии на Несмелова – чисто внешнее, касается лишь побочных конструкций, не связанных диалектически с его религиозным сосредоточением на человеке. Зато само ядро, сущность этой философии – абсолютный имманентизм и феноменализм – Несмелов отвергает категорически, его антропологизм требует трансцендирования, восхождения к Богу как Абсолюту, тем самым Несмелов вливается в русло русской религиозной философии.

Второй параграф «*Онтология*» посвящен анализу онтологической концепции В.И. Несмелова.

Исходная интуиция Несмелова, главный нерв его системы – это идея двойственности человека. Человек является для себя загадкой только в том отношении, – утверждает Несмелов, – что природа его личности, по отношению к данным условиям его существования оказывается идеальной! По природе своей личности человек необходимо изображает собой безусловную сущность и в то же время действительно существует как простая вещь физического мира. Таким образом, основное противоречие лежит между ограниченным бытием человека и образом безусловного бытия в человеке, т.е. с одной стороны, человек есть природное существо, с другой – он не вмещается в природный мир и выходит за его пределы.

Метафизическое расширение раскрывшейся в человеке двойственности служит у Несмелова к построению целой системы. «Человек не в каких-либо умозаключениях предполагает объективное существование идеального мира, но он непосредственно сознает в себе самом действительное существование двух миров – чувственного и сверхчувственного, физического и духовного... Он непосредственно знает о сверхчувственном бытии, ибо себя самого он не может сознать иначе, как только в сверхчувственном содержании своей личности». Эти слова заключают в себе основы метафизики Несмелова.

Но несмотря на то, что в метафизику нас вводит антропология, реальность не получает истолкования в духе панпсихизма, ибо объективная реальность предмета не теряется, смешиваясь с субъективной реальностью переживания.

Объяснить идею Бога, — пишет Несмелов, — это значит объяснить, почему и как для человека возможно сознание ее объективной реальности. Ведь то, что человек сам является личностью, психологически заставляет его утверждать бытие только своей личности и логически — бытие всех других человеческих личностей, но не дает основания утверждать бытие такой Личности, которая не есть человеческая личность. Идея Бога действительно дана человеку, — считает В.И. Несмелов, — но только она дана ему не откуда-нибудь извне, в качестве мысли о Боге, а предметно-фактически осуществлена в нем природою его личности, как живого образа Бога.

Несмелов решительно отличает идею Бога (непосредственно открывающуюся нам в самосознании) от понятия о Боге, отвергает он и мысль о «сверхчужденном опыте».

Антропологический дуализм сочетается у Несмелова с дуализмом в онтологии. Разнородность материального и духовного бытия Несмелов считает неустраняемой и связано это, на наш взгляд, с тем, что Несмелов не отделяет понятие безусловного бытия от понятия идеального бытия.

Как известно, новая теория знания (главная заслуга здесь принадлежит Гуссерлю, наряду с которым надо упомянуть и нашего русского философа Н.О. Лосского) выяснила с полной очевидностью, что учение Платона о «мире идей» содержит некую, безусловно правомерную и бесспорную мысль.

Субъект, — по учению Н.О. Лосского, — как сверх временной и сверх пространственной, принадлежит к сфере идеального бытия, но он есть и важнейший источник своих проявлений во времени, а значит он — существо идеальное-реальное, т.е. относительно самостоятельное. О субъекте можно сказать, что он есть конкретно-идеальное бытие, тогда как «идеи» можно назвать отвлеченно-идеальным бытием. И тогда между безусловным бытием — Богом — как последним единством множества «субстанциальных деятелей» (конкретно-идеальных субъектов) и конкретным эмпирическим человеком связующим звеном и будет именно это конкретно-идеальное бытие — дух человека. Именно тогда человек может трактоваться как существо, а не отвлеченный момент. На основе этого и строится учение о «всеединстве» у П.А. Флоренского, С.Л. Франка.

У Несмелова же понятие безусловного бытия не отделено от понятия идеального бытия и поэтому между безусловным бытием — Богом — и эмпирической личностью у Несмелова нет связывающего их звена — «идеальной личности». Поэтому субъект у него становится как бы отвлеченным моментом. И хотя, как философ, Несмелов пишет, что человек является самостоятельным центром сил и субстанцией, а как богослов, несомненно признает наличие не только души, но и духа, все же философское учение об образе безусловного в человеческой личности и христианский догмат о душе и духе, как двух разных начал в человеке, не объединены и не разработаны на основе отделения идеального бытия от безусловного.

Что же касается предметного мира, то, понимая, что никакое знание невозможно там, где нет системы, нет связей, отношений и т.п., и что наблюдаемая нами природа есть систематическое единство, Несмелов в сфере сознания ищет «деятели», способного превратить хаотическое многообразие чувственных данных в упорядоченное целое природы и находит, что таким «деятелем» может быть только мышление.

В то же время дуалистическая позиция Несмелова не представлена в виде расчлененных и в таком состоянии застывших абсолютных сущностей. В его системе можно скорее усмотреть онтологическую позицию антиномического монодуализма. Дуализм Несмелова совместим с монизмом и требует искания и усмотрения единства в глубине самой этой двойственности. И проявления этого единства столь же очевидны и непосредственны, как факт двойственности или расколотости бытия. Несмелов указывает на единство самого человека при

переживании им факта двух разнородных деятельностей. Таким образом, мы дошли до вопроса о всеединстве или проблемы связи мира с Богом. Нетрудно догадаться, что у Несмелова человек, во всем уже раскрывшемся нам своеобразии существа и бытия, есть единственный ключ, отпирающий вход в тайну отношения между миром и Богом. И так как о существовании безусловного бытия мы знаем лишь благодаря сознанию и деятельности одной из вещей, то, утверждая существование другого бытия, — считает Несмелов, — мы этим утверждаем и другое значение нашего мира, он является откровением того другого бытия, которым основополагается действительность свободы в мире.

Как же может мир существовать рядом и совместно с Богом, как первоосновой нашего внутреннего самобытия? Каков смысл мирового бытия? Это есть вопрос об основании или о «происхождении» мира. Из всего вышесказанного следует, что вопрос об основании мира не может быть поставлен предметно-метафизически, со стремлением объяснить мировое бытие путем сведения его к какому-либо более первичному, но столь же объективно-предметному, т.е. «широкому» же состоянию. Речь идет о смысле мирового бытия. Но раз конститутивным признаком мира является его фактичность, непрозрачность, отсутствие в его бытии внутренней убедительности, то ясно, что мир, в своем имманентном существе безоснован, не имеет основания своего бытия в самом себе. Поэтому о нем должно ставить вопрос: а почему он есть? А значит констатирование отсутствия в самом существе мира основания его бытия, как отличия мира как такового от того, что внутренне в себе самом очевидно и убедительно, есть имманентное свидетельство его антиномической связи с тем, что в самом себе несет свое основание — его трансцендентного возникновения из того, что уже не есть мир — из Первоначала как Бога. Таким образом, логика дуализма, в сущности, приводит к тем же результатам, к каким приводит и логика монизма, т.е. к невозможности мыслить бытие, не отрицая свободы в безусловном или самостоятельности в мировом бытии. Поэтому, — утверждает Несмелов, — преимущественная степень вероятности остается за предположением, по которому отношение мирового бытия к безусловному бытию представляется связью творения с его абсолютной причиной. Это отношение и утверждается христианским откровением в качестве догматического учения веры.

Таким образом, дуализм Несмелова предотвращает рационализацию трансрациональной связи между миром и Богом. Ведь в случае рационализации этой связи стирается сущностное различие между миром и Богом, т.е. то, в чем и состоит вся проблематика отношения. Но тогда творение Богом мира совпадает с обоснованием, дарованием ценности. И тогда мир, во всем его облике фактичности, условности и безличности — потенциально человечесен. Все творение становится перед лицом Бога солидарно внутренним единством. И религия действительно представляет собой тот самый реальный факт в мировом бытии, который указывается онтологией теизма в качестве предвечной цели бытия. Следовательно, хотя непосредственно религия и возникает в человеческом духе, но имеет она не субъективно-человеческое, а объективно-мировое значение.

Третий параграф «Проблемы теодицции» раскрывает позицию В.И. Несмелова по вопросу о сущности и происхождении зла в мире и возможности его преодоления.

Для антропологии Несмелова в высшей степени существенно все, что он пишет о проблеме зла в человеке. Здесь Несмелов очень смело и оригинально трактует богословскую сторону проблемы; в философском же отношении интересно его рассуждение о том, что надо признать «возможность и действительность духовного служения злу». В человеческой жизни, — считает Несмелов, — существует не просто лишь недостаток полного совершенства, но в ней существует несомненное противоречие моральному сознанию и осуществление того, что не должно существовать. Такое развитие человеческой жизни составляет

подлинное зло нашего мира и в нем заключается несомненная вина человека. Следуя библейскому учению о появлении зла на земле и давая этой теме своеобразное и замечательное истолкование, Несмелов настаивает на том существенном факте, что прародители вольно покинули данное им положение господства над миром и своим обращением к «магической» силе материального бытия «извертели нормальное взаимоотношение мира и личности». Падение человека осуществило в нем роковое противоречие тела и духа, и люди оказались «вынуждены жить по закону физических потребностей», от прежней же их духовной природы сохранились лишь способность моральной оценки, способность сознать правду нравственного идеала. Отношение к миру неизбежно окрасилось в утилитарные тона; так называемая «культурная» деятельность человека по существу определялась и определяется подчиненностью человека законам мира, необходимостью использовать для физического своего существования силы природы. Во всей этой деятельности нет и не может быть места для нравственного отношения к природе, поэтому давать религиозную санкцию культурной деятельности было бы явной ошибкой. Но не меньшей ошибкой было бы и отрицать эту деятельность во имя религиозной основы жизни, потому что она существует не по желанию человека отрицать истину религиозного мировоззрения, а исключительно только по желанию его сохранить свою жизнь и избежать невольных страданий жизни.

Так раскрывается источник той коренной двойственности в человеке, которую мы видели раньше. Философия вообще имеет имманентную тенденцию к оптимизму, отрицающему реальность зла, что в метафизическом аспекте равнозначно тенденции к пантеизму. Тем более все, даже самые глубокие и поучительные попытки теодицеи, включая попытки Беме и Шеллинга, не свободны от упрека, что они все же как-то «оправдывают» зло, т.е. пытаются философскими разъяснениями затушевать зло в его бесосновности и неправомерности. Жизненные же интересы человека требуют не признания или отрицания зла, а действительного освобождения от зла. Следовательно, правильная постановка космологической проблемы зла может быть сделана только в духе религии, — считает Несмелов. В философии не может быть и речи о «разрешении» проблемы теодицеи, можно только задаваться целью как-то уловить саму проблематичность зла, присущую ему по самому его понятию и конституирующую само его существо. А с религиозной точки зрения, истинный смысл вопроса о происхождении зла есть вопрос об ответственности за него. Поэтому в теодицеи Несмелова мы видим не философские размышления о зле вообще, а попытку философски постичь и осмыслить библейскую историю грехопадения.

Грехопадение, можно сказать, создает историю. Причем очень важно, что реалистическое чувство зла и всех последствий грехопадения соединены в христианстве с утверждением положительной динамико-онтологической сущности истории. Метафизика истории, означающая начало и конец антропологического процесса, превращает землю в нечто диалектически среднее. В этом контексте ошибочность нигилизма Гегелевской философии истории заключается в том, что земное бытие — срединное и посредствующее, т.е. обусловленное высшими началами, рассматривается не в его целостности, а в его частичности, не в его замысле и заданности, а в его данности и наличности.

В философии Гегеля диалектическому движению дан огромный размах. Но при бросающейся в глаза внешней подвижности ее определений, в ней совершенно отсутствует внутреннее движение. В философии Гегеля нет места будущему, ибо нет в ней места трансцендентному. Движение было до человека, но в человеке оно прекратилось, человек проходит разные ступени, но внутри, в сущности своей, он неподвижен, не усовершен. Поэтому в системе Гегеля нет места положительному понятию истории. Понятие истории для него результативно, комбинационно, а не первоначально и просто. Отсюда та подмена исто-

Таким образом, моральная сфера у Несмелова из непонятого придатка к природе человека обретает «категорическую императивность» (воспетую, но не понятую Кантом) благодаря получению опоры вне человека. Нравственность не создает религию, – говорит Несмелов против Канта, – а только осуществляет ее, религия же прямо и положительно определяет собой все нравственное содержание жизни.

У Канта вся моральная философия утверждается на понятии нравственного закона, который был признан a priori, а следовательно, необъяснимым. Содержанием же религиозного сознания служит понятие о Боге как о нравственном законодателе, и религия заключается в признании человеком своих нравственных обязанностей как заповедей Божиих, так как человек приходит к идее Бога через понятие высшего блага, а это понятие создается по требованию морального чувства. Признание бытия Бога ради удовлетворения эгоистической потребности, чтобы нравственность была вознаграждена, а порок наказан, составляет, по Канту, для человека нравственную необходимость. Представление человеком своих нравственных обязанностей как заповедей Божьих, Кант считает за необходимый продукт чистого практического разума, и потому существование религии под формой и содержанием этого представления, он считает за необходимое выражение человеческой жизни, как жизни свободно-разумной личности. Но в то же время, опираясь на результаты «Критики чистого разума», он вносит в религиозное мышление человека такую поправку, по силе которой это мышление для человека становится невозможным. По соображению Канта, человек должен одновременно и представлять себе свои нравственные обязанности как Божьи заповеди, и держать в уме убийственную мысль, что Бог-то, может быть, и не существует. Т.е. религиозное мышление человека, в сущности, должно сводиться не к признанию нравственных обязанностей за заповеди Божьи, а только к представлению их таковыми, таким образом, религия переводится на мораль.

Субъективизм такого подхода очевиден. Идея Бога создается человеком как постулат. Т.е. основа всякой объективности выводится из субъективного чувства нравственного удовлетворения. Из человеческой нравственности выводится сама Нравственность, из понятия о благе – само Благо. Естественно, что при таком подходе идея Бога навсегда останется только идеей и никогда не станет самим Сущим, можно будет лишь представлять ее таковым, а все горделивые слова о праве человека на моральную оценку повиснут в воздухе, не имея опоры вне человека. Когда Сущее определяется из существующего, мы, во-первых, не выйдем из психологизма и субъективизма, а во-вторых, само существующее будет необъяснимо.

У Несмелова антропологизм является не продуктом религиозного имманентизма, а требует трансцендирования, восхождения к Богу как Абсолюту. Сверхразумное есть антропологическая задача творческого усвоения Сущего, свободного уподобления Ему. Обозревая этику с этого пункта, с пункта целостной полноты Блага, Истины, т.е. из Сущего, а не из существующего, Несмелов, естественно, приходит к онтологизации этики. Этика у него затрагивает самые недра бытия и переплетается с метафизикой истории. Ведь понятие истории находится во внутреннем и безусловном отношении к понятию человека. Спросить, возможно ли метафизическое движение в истории – значит спросить, возможно ли внутреннее метафизическое движение в антропологическом начале. А внутреннее и метафизическое движение в человеке возможно лишь, если в самом человеке, в его природе имеются внутренние пространства и просторы онтологических возможностей, если человек по замыслу Создателя не только дан, но и задан самому себе. Иначе говоря, ноумен истории есть положительная сущность метафизической творческой задачи, возложенной Создателем на человека.

В «Заключении» подводятся итоги диссертационного исследования, формулируются выводы:

1. Секуляризм является тем водоразделом, который изначально ориентирует философскую мысль в ту или иную сторону. Поэтому понятно, что творчество философов, вышедших из Духовных Академий, устремлялось к построению системы христианской философии, исходящей целиком из основ христианства, но свободной в построении системы. Философия, как раскрытие в области мысли, по закону разума того, чем жила христианская вера, – такова была и остается тема философских построений у тех мыслителей, которые были связаны с духовной школой. Целый ряд первоклассных философов, творческих умов пролагали дорогу для выполнения этой задачи: В.Д.Кудрявцев, еп.Никанор, М.И.Каринский, В.И.Несмелов, Тареев. Почти все они остались неизвестными русскому обществу. Русская духовная школа не только внешне была как-то отделена от русской жизни, но и внутренне сама сторонилась ее буйствующего секуляризма. Тем не менее, в исторической диалектике русской философской мысли упомянутым мыслителям принадлежит очень большое место, и влияние их творчества со временем будет расти.

2. В.И.Несмелов – один из крупнейших представителей религиозно-антропологического направления. Его религиозное сознание очень своеобразно осветило ему проблему человека, и из этой основной для Несмелова интуиции развилось все его религиозное и философское творчество. Несмелов строит систему, чтобы научно выразить свою основную интуицию, в которой и надо искать ключ ко всем его философским и богословским построениям; здесь как раз и заключено все наиболее важное и ценное, что он дал. В человеке, в его духовном опыте, в самом его существовании и жизни заключена для Несмелова основная загадка всего бытия, но дана и разгадка тайн бытия.

3. Несмелов доказывает, что из онтологической концепции человеческой природы так же последовательно вытекают онтологические начала всей философии, как из онтологической концепции философии (средневековье) вытекала онтологическая концепция человеческой природы в этой философии. А значит, беда Новой философии не в антропометризме, а в феноменалистическом его истолковании, т.е. в имманентизме, как главном принципе и позиции Новой философии. Поэтому путь Несмелова здесь очень оригинален. Он уничтожает феноменализм, вторгшись в саму феноменалистическую философию, путем очищения ее принципов от ложной психологической позиции.

4. Трансцендентальная же философия, устанавливая ложное тождество между «психологическим» и человеческим, на этом основании стремится к преодолению «человеческого». Т.е. трансцендентальная философия в своих начальных моментах психологизирует человека, безызытно феноменализирует весь его состав, превращая его без остатка в феноменалистическую «шелуху», лишнюю какого бы то ни было онтологического зерна. При такой постановке все человеческое признается безусловно частным и относительным, и борьба против психологизма превращается с необходимостью в борьбу с антропологическим началом вообще. Несмелов же утверждает прежде всего онтологическую природу человека и восстает против искусственно-доктринального и схоластико-догматического ее феноменализирования.

5. Позиция Несмелова по отношению к антропологическому началу прямо противоположна той, которую заняла критическая философия в лице Канта. Пессимизм и оптимизм, безверие и вера, низкая оценка и энтузиазм у Канта и Несмелова распределены диаметрально противоположным образом. У Канта мы находим абсолютное теоретическое отрицание онтологической природы человека и безусловную веру в то деяние человеческого разума, которое для краткости можно назвать «ньютоновским естествознанием» и новыми принципами философского мышления. У Несмелова же сократический критицизм направлен

именно на это новейшее деяние разума, а энтузиазм и вера – на вечную и негнущую природу человека. У Канта мы находим оптимистическое оправдание философии, ориентирующейся на относительном и оторванном факте науки, и абсолютный пессимизм в оценке отношения человека к Сущей истине; у Несмелова – всестороннюю критику всяческих исхождений человеческой философии из относительного и частного и безусловное утверждение органического единства между существом человека и Сущей истиной.

6. Делая внутренний опыт ноуменальным в своих корнях и онтологически укрепляя человека, Несмелов тем самым решает поставленную Л.Фейербахом задачу – вернуть человеку его отчужденную сущность, т.е. тот момент безусловного бытия, который с бесспорностью был найден в потенции мышления и вынесен немецким идеализмом в схему, действующую и существующую в сознании независимо от какой-либо субъективности. При этом очень важно, что объективную реальность предмета Несмелов не смешивает с субъективной реальностью переживания, благодаря тому, что человеческая личность у него является образом такого бытия, которое на самом деле не принадлежит человеку, но которое несомненно есть, потому что оно предметно выражается природой человеческой личности. На основании этого Несмелов и выдвигает новое антропологическое доказательство бытия Божия. Фейербах же, решая вышеназванную задачу, шел тем же путем, т.е. тоже вносил этот момент безусловного бытия в конкретного эмпирического субъекта, но предварительно натурализовал и феноменализировал этот идеальный третий член. Поэтому внесение этого идеального момента ничего качественно не изменило в субъекте. Фейербах внес в феноменалистического субъекта еще одно феноменалистическое же звено. Утверждение антропологического начала он видел не в онтологизации, а в натурализации человека. Поэтому антропологический материализм его не просто остается в рамках все той же феноменалистической концепции человека, утверждаемой немецким идеализмом, а опускается еще ниже, на антропологизм натуралистический. И истолкование Марксом природы человека как всецело общественной, т.е. вынесение человеческой сущности вне человека, – есть только простая переформулировка блестящего отсутствия этой сущности в философии Фейербаха.

7. Чтобы освободить основную свою интуицию от возможных искажений, чтобы подчеркнуть всю силу и реальность ее, Несмелов становится на экзистенциальную точку зрения (употребляем для ясности этот термин, которого нет у Несмелова). Но экзистенциальная точка зрения является для него лишь одним из средств продвижения к цели, но ни в коем случае не целью, ибо экзистенциальная философия не только не выходит за пределы основной линии Нового времени на самодостаточность, автономность человека, но еще и углубляет, онтологизирует ее. Антропологизм экзистенциалистов есть результат и продукт религиозного имманентизма. Антропологизм же Несмелова требует трансцендирования, восхождения к Богу как к Абсолюту. Вне идеи первородного греха, так глубоко истолкованной у Несмелова, моральная сфера есть только непонятный «придаток» к природе человека, и все горделивые слова о праве человека на моральную оценку повисают в воздухе, не имея опоры вне человека. Только у Несмелова, и именно в свете идеи «первородного греха», становится не просто ясной, но обретает «категорическую императивность» (воспетую, но не понятую Кантом) моральная сфера.

8. Поставив же в центр исторического процесса онтологическую драму падения и искупления человечества, Несмелов дал этим истории величественное и бесконечное содержание. История понимается им не только феноменологически, как у Гегеля, но и онтологически. Мы видим у Несмелова понимание метафизической задачи истории, которое так характерно для философии истории бл.Августина. Но у Несмелова присутствует еще и динамическое понимание

трансцендентности, понимание творческого и самобытного движения в самом антропологическом начале. И если Несмелов не дал философии истории в полноте проблем историософии, то поставив в центре истории тему спасения, он гораздо глубже заглянул в тайну истории, чем, например Вл.Соловьев в своих историософских построениях.

9. Таким образом, Несмелов очень глубоко и оригинально продолжает антропологизм святоотеческой традиции средневековой философии. Эту линию мысли в русской философии начал вычерчивать В.Ф.Голубинский, затем ее творчески развивали В.Ф.Кудрявцев, еп.Никанор, М.И.Каринский, В.И.Несмелов, М.М.Тареев. Можно, не боясь преувеличений, сказать, что в творчестве всех этих мыслителей мы имеем дело с русским (православным) типом схоластики (в лучшем смысле этого исторического термина).

10. Сравнительный анализ религиозной антропологии В.И.Несмелова с такими течениями современной философии, как феноменология, экзистенциализм, герменевтика, будет способствовать выдвиганию новых идей в области философской антропологии. Дальнейшее изучение творчества В. И. Несмелова также должно помочь обоснованию своеобразия русской философии, для которой характерны антропоцентризм и приоритет нравственных ценностей. Представляет определенный интерес и рассмотрение творчества В.И.Несмелова с культурологических позиций.

СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ ОТРАЖЕНО В СЛЕДУЮЩИХ ПУБЛИКАЦИЯХ АВТОРА:

- Проблема человека в истории философской мысли. – Бишкек: Илим, 1997. – 1,25 п. л. (в соавторстве).
- Проблема власти: философский аспект. – Бишкек: Илим, 1997. – 1,25 п. л. (в соавторстве).
- Сравнительный анализ антропологических взглядов Л. Фейербаха и В. И. Несмелова // Социальные и гуманитарные науки (Приложение к журналу «Наука и новые технологии»). – 1998. – №1–2. – 0,5 п. л.
- Этика В. И. Несмелова. – Бишкек: Илим, 1998. – 1 п. л. (в соавторстве).
- Проблема теодицеи. – Бишкек: Илим, 1998. – 1 п. л.
- Особенности русской философии // Социальные и гуманитарные науки. – 1999. – №1–2. – 0,5 п. л.
- Роль философии в развитии активности личности студента // Управление и аудит качества образования в современном Университете (материалы международного научно-практического семинара 26–27 мая 1999 г.). – Бишкек, 1999. – 0,3 п. л.
- Проблемы теории познания В. И. Несмелова // Социальные и гуманитарные науки. – 2000. – №1–2. – 0,5 п. л.
- О власти // Социальные и гуманитарные науки. – 2000. – №3–4. – 1 п. л.

РЕЗЮМЕ

В диссертации анализируется философская концепция В. И. Несмелова, выявляются его роль и место в истории философии. Диссертация восполняет пробел, который существует в изучении истории русской философии XIX – начала XX вв.

Анализ философских взглядов В. И. Несмелова, изучение его философских трудов и других источников дают возможность объективно оценить уровень развития философской мысли того периода, выявить ее специфические и общие закономерности, определить ее место в системе духовных ценностей рассматриваемого периода и ее значение для поступательного развития философской культуры. Анализ малоизвестных трудов В. И. Несмелова, проделанный автором, представляет собой материал для дальнейших исследований по истории русской философии.

В первой главе формулируется историософская схема, на основе которой определяются оценочные принципы и критерии для анализа основных течений в русской и западной философии. Раскрываются социально-политические и идейные предпосылки формирования философии В. И. Несмелова.

Во второй главе анализируется учение В. И. Несмелова по основным проблемам гносеологии, онтологии, этике и теодицеи, а также определяются новизна и оригинальность в трактовке В.И.Несмеловым проблемы человека и его основные открытия в области философской антропологии.

В заключении подводятся итоги проведенного исследования и намечаются перспективы дальнейших исследований антропологии В. И. Несмелова.

КОРУТУНДУ

Диссертация XIX–XX кылымдын башындагы орус философиясын тарыхынын изилдене элек жагдайларын толуктоого арналат.

Несмеловдун философиялык көз караштарын анализдөө, анын философиялык жана башка эмгектерин изилдөө ошол мезгилдеги философиялык ой жүгүртүүгө объективдүү баа берүүгө мүмкүнчүлүк берет. Ошондой эле ошол мезгилдин философиялык ой жүгүрүүсүндөгү жалпы жана өзгөчө мыйзам ченемдүүлүктөрдү жана анын руханий баалуулуктар өнүгүшүн талдоодо чоң мааниге ээ. Автордун Несмеловдун анчейин белгилүү эмес эмгектерин анализдешип, орус философиясын тарыхы боюнча кийинки изилдөлөргө материал боло алат.

В.И.Несмеловдун көз карашынын калыпташуу жолдорун жана каражаттарын комплекстүү иликтөөгө алган атайын иштердин жоктугу изилдөөнүн максатын жана милдеттерин аныктады.

В.И.Несмеловдун философиялык мурасын орус философиялык ой жүгүртүсүнүн составдуу бөлүгү катары ар тараптуу изилдөөгө биринчи ирет аракет жасалды. Несмелов тарабынан иштелип чыккан жана ата мекендин тарыхый-философиялык адабиятында буга чейин аз иликтенген таанып билүүнүн, жашоонун (бытие), этиканын, тенденциянын бир катар маанилүү проблемаларын анализдейт жана системалуу баяндалат.

Биринчи главада тарыхый – философиялык схема калыптанат, анын негизинде орус жана батыш философиясындагы негизги тенденцияларды талдоо үчүн баа берүүчү принциптер жана критерийлер аныкталат. В.И.Несмеловдун философиясын калыптанышынын социалдык – саясий жана идеялык өбөлгөлөрү ачылып берилет.

Экинчи главада В. И. Несмеловдун окуусу гносеологиялык, онтологиялык, этиканын жана теодицеянын негизги проблемалары боюнча каралып, ошондой эле В. И. Несмеловдун адам проблемасын түшүндүрүүнүн жаңылыгы жана өзгөчөлүктөрү аныкталат.

Корутундуда жүргүзүлгөн изилдөөнүн жыйынтыгы чыгарылат да, В.И.Несмеловдун антропологиясы андан ары изилденгенинин перспективасы белгиленет.

SUMMARY

Philosophical concept of V. I. Nesmelov is being analyzed in the dissertation. His role and place in the history of philosophy are revealed. The thesis makes up a deficiency existing in history of Russian philosophy of XIX – beginning of XX centuries.

Analysis of consider revising of V. I. Nesmelov, study of his philosophical works and other sources gives the possibility objectively estimate the level of development of philosophical thought of that period, to reveal its specific and common conformities, to determine its place in the system of spiritual value and its importance for progressive development of philosophical culture. The consider revising of V. I. Nesmelov's little known works, performed by the author is the material for subsequent investigation on history of Russian philosophy.

Historic – Sophia scheme is being formed in the first chapter. Valued principals and criteria for the analyze of the fundamental trends in Russian and Western philosophy are defined on the basis of this scheme.

Social – political and ideological preconditions of the forming of V. I. Nesmelov's philosophy are revealed.

V. I. Nesmelov's teachings on the fundamental problems of gnosiology, ontology, ethics and theodosis are being analyzed in the second chapter. Nesmelov determines novelty and originality in the interpretation of the man's problem.

The results of the conducted research are being summed up in the conclusion. Prospects of the further researches of Nesmelov's anthropology are outlined.

Федяй Инна Викторовна

ФИЛОСОФСКАЯ СИСТЕМА В.И.НЕСМЕЛОВА

Подписано к печати 05.01.01.
Печать офсетная.
Формат 60×84¹/₁₆. Объем 1,0 п.л.
Тираж 100 экз. Заказ №