



«Вечные, незаменимые слова», «пресуществленные слова», «увековеченные слова» – именно к этому духовно-языковому полюсу обращено слово Тарковского как выражение его личности.

*Исследование выполнено в рамках аналитической ведомственной программы «Развитие научного потенциала высшей школы» (2009–2010 гг.), проект № 2.1.3/12199 «Русская философия: единство в многообразии».*

#### Примечания

- <sup>1</sup> См.: Сиземская И. Русская философия и лирическая поэзия: «согласие ума и сердца» // Сиземская И. Поэзия как жанр русской философии. М., 2007. С. 5–28.
- <sup>2</sup> Франк С. Русское мировоззрение // Франк С. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 163.
- <sup>3</sup> Тарковский А. Собр. соч. : в 3 т. М., 1993. Т. 1. С. 71. В дальнейшем все цитаты даются по этому изданию; в скобках указываются номер тома и страница.
- <sup>4</sup> Флоренский П. Имена. М., 2003. С. 79.
- <sup>5</sup> Там же. С. 85.
- <sup>6</sup> Павловская Е. Христианские идеи в поэзии А. А. Тарковского // Русская культура на пороге третьего тысячелетия: христианство и культура. Вологда, 2001. С. 256.

- <sup>7</sup> Флоренский П. Имена. М., 2003. С. 55.
- <sup>8</sup> Там же. С. 58.
- <sup>9</sup> Вышеславцев Б. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 67. Там же философ говорит о том, что высшая сублимирующая и преображающая сила может принадлежать только святости: «Только образ, излучающий сияние святости, вызывающий мистический трепет, – только он сублимирует с предельной силой».
- <sup>10</sup> См.: Кекова С. Эонотопос в поэтическом мире А. Тарковского: к проблеме религиозно-философской герменевтики поэтического текста // Известия Саратовского университета. Новая сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2008. Т. 8, вып. 2. С. 27–31.
- <sup>11</sup> Булгаков С.Н. Философия имени. СПб., 1999. С. 16.
- <sup>12</sup> Там же. С. 35.
- <sup>13</sup> Там же. С. 35–36.
- <sup>14</sup> Там же. С. 36.
- <sup>15</sup> Кирриан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 328.
- <sup>16</sup> Там же. С. 328.
- <sup>17</sup> Там же. С. 330.
- <sup>18</sup> Там же. С. 331.
- <sup>19</sup> Булгаков С. Философия имени. С. 191–192.
- <sup>20</sup> Флоровский Г. Богословские отрывки // Флоровский Г. Вера и культура. СПб., 2002. С. 441.
- <sup>21</sup> Там же. С. 449–450.

УДК 2:1+929Несмелов

## ФЕНОМЕН ВЕРЫ В ГНОСЕОЛОГИИ В. И. НЕСМЕЛОВА

Д. А. Немова

Саратовский государственный университет  
E-mail: beige.88@mail.ru

В статье производится реконструкция концепции русского религиозного философа В. И. Несмелова, в частности, ее гносеологического аспекта. Рассматриваются вопросы соотношения веры и знания, раскрываются механизмы процесса познания и выясняется роль религиозного мышления на пути к полноценному раскрытию аспектов человеческой личности.

**Ключевые слова:** герменевтика, антропология, русская религиозная философия, вера, знание, интуиция.

#### The Phenomenon of Belief in V. I. Nesmelov's Gnoseology

D. A. Nemova

In article reconstruction of the concept of Russian religious philosopher V. I. Nesmelov is given, in particular it's gnosological aspect. Questions of a parity of belief and knowledge are considered, the mechanisms of knowledge process are revealed. The role of religious thinking on a way to full disclosing of aspects of the human person is understood.

**Key words:** hermeneutics, anthropology, Russian religious philosophy, belief, knowledge, intuition.



Один из интереснейших, мало изученных в рамках отечественной философии мыслителей В.И. Несмелов, активно разрабатывавший вопросы антропологии, гносеологии, онтологии и другие, начинает свое исследование в области антропологии не с гносеологии, как, например, это принято в традиции классической немецкой философии, а с раскрытия психо-онтологической тайны человека и только после этого переводит свою мысль в область вопросов познания. Исходя из данного дискурса рождается оригинальное несмеловское учение о богопознании, об откровении в уме человека идеи Бога, которая не дана человеку «извне, в качестве мысли о Боге, но предметно-фактически осуществлена в нем природою его личности, как живого образа Бога»<sup>1</sup>. Не внешний импульс, с точки зрения казанского философа, а ощущение собственной высшей природы помогает человеку обнаружить Бога. «Он реально открывается в нас <...> как безусловная Личность, – утверждает он, –



и потому имеет в Своей природе все действительные свойства личного бытия, и фактическое богатство всеведущего ума, и реальное могущество действительной свободы, и вечное достоинство единственной цели»<sup>2</sup>. Разрабатывая центральную тему гносеологии – взаимоотношения разума и христианской веры, – В. И. Несмелов утверждает, что особенный способ организации интеллекта позволяет человеку оценивать мир с позиций времени и вечности. С первой он рассматривает мир как последовательное многообразие исторических, то есть конечных событий, с позиции же вечности человек имеет возможность созерцать безусловные основы мира. Принимая во внимание подобное замечание, следует упомянуть, что философская концепция самого В. И. Несмелова носит подчеркнуто внеисторичный характер.

Мыслитель утверждает, что религиозная вера и научное знание рассматривают вопросы онтологии, опираясь на различные данные мышления, что указывает на их взаимную невозможность противоречить друг другу. Согласно В. И. Несмелову, исследование знания как с позиции его реальных оснований, так и с логической занимается гносеология, или теория познания. Однако пока не существует отрасли в сфере философских наук, которая рассматривала бы и изучала с подобной позиции веру, а потому последняя всегда выступает как теоретическая способность мышления, утверждаясь в качестве достоверного познания некой реальной истины, что ведет к необходимости ее исследования с позиции познавательного значения. Таким образом, путь научного исследования веры не должен отличаться от пути, по которому проходит научная мысль в логических и гносеологических исследованиях.

Развивая исследование веры как возможности познания и религиозного мышления как познающего, В. И. Несмелов анализирует учение И. Канта, сводящего все содержание чувственного опыта к ощущениям, из групп которых слагаются все вещи в мире, в том числе и мы сами. Подобная позиция Канта является для Несмелова одним из оснований для полемики, так как он полагает первичным выражением акта восприятия бытия и конечным основанием реального мышления о бытии акт самосознания. Если бы не существовало этого акта, то все душевные явления формировались бы сознанием и хаотически протекали в нем, но никем не сознавались и не воспринимались, а значит, никому не принадлежали бы и ничего не выражали. Акт самосознания «несет с собою признание всех без исключения явлений сознания как состояний и деятельности живого субъекта сознания, так что, в силу этого признания, все без исключения явления сознания усваются себе субъектом сознания и в этом именно усвоении все они воспринимаются им»<sup>3</sup>.

Размышляя о механизмах процесса познания, В.И. Несмелов приходит к понятию восприятия, которое по структуре психологического процесса

несомненно представляет собою элементарное суждение, а его субъектом всегда и неизменно является сам субъект сознания. В этих суждениях субъект, очевидно, мыслит и определяет только себя самого посредством внутренних состояний и активности. Таким образом, процесс восприятия, согласно В. И. Несмелову, включает в себя движение воли познающего субъекта, его ощущения и чувствования. С этих позиций он определяет принцип познания, опираясь на точный анализ процесса восприятия: «...всякое реальное содержание нашего познания хотя и мыслится нашим умом под формою чувственно-наглядного представления, однако реально дается и может даваться уму только в непосредственных интуициях ума»<sup>4</sup>. Таким образом, всякое реальное познание опирается на непосредственную данность реального бытия познающего субъекта. Для познающего мышления бытие представляет собой единственную реальность, которая не вызывает никакого сомнения в отношении себя, так как допущение сомнения является доказательством познающего субъекта мышления о себе, то есть доказательством его действительного существования. Данные различных восприятий познающего субъекта навязывают его логическому мышлению представление о том, что одно и то же существо человека имеет две разные сущности – духовную и материальную, – а это, по мысли В. И. Несмелова, не может быть ни логически продумано, ни фактически оправдано. Сумма фактов в нашем сознании дает нам возможность быть и конечной вещью физико-химического мира, полностью зависящей от данных внешней среды, и Личностью, являющейся источником человеческой интуиции о мире надфизическом.

Исходя из обозначенной позиции, философ постулирует тождество бытия и сознания, а значит, утверждает возможность созерцания бытия мирового с точки зрения собственного реального бытия. Однако созерцание это может быть «двусторонним» – со стороны его видимой поверхности в чувственном мире явлений и со стороны его невидимых оснований в сверхчувственном мире субстанций. Таким образом, согласно В. И. Несмелову, человек получает два пути познания: во-первых, путем восприятия, каким познающий субъект воспринимает себя, как вещь чувственно-наглядного представления, и этим же путем воспринимаются и все другие эмпирически данные вещи природы; во-вторых, путем, каким познающий субъект воспринимает свою личность и силу своего действия, то есть свою сверхчувственность и субстанциальную самопричинность, и этим же путем он воспринимает и все другие трансцендентные причины бытия.

Первый – путь чувственных ощущений, так как открывается нам через посредство органов чувств; к нему тяготеет познающее мышление. Развитие на таком пути всецело зависит от собственной энергии познающего ума человека. Второй – путь интуиции, которую В. И. Несмелов



определяет как интеллектуальный акт, не нуждающийся в каких-либо эмпирических данных, а значит, не зависящий от внешних условий. Он, утверждает философ, мог бы оказаться наиболее быстрым для приведения познающей мысли человека к действительному познанию полной истины о бытии, нежели более сложный – чувственно-символического познания вещей. При этом необходимо заметить, что интуиция представляет собою лишь интеллектуальное созерцание вещей, а не реальное отношение к ним. В аналогичном ключе решаются проблемы веры и знания, которые, по меткому замечанию Н. К. Гаврюшина, выходят из единого неточного начала познания – непосредственной самоочевидности реального бытия познающего субъекта – и «развиваются одной и той же деятельностью познающего мышления, но только развиваются на разных путях и из различных данных, и потому они касаются совершенно различных сторон бытия»<sup>5</sup>.

Вера возникает на пути непосредственного интеллектуального созерцания бытия этого созерцания, а знание строится на пути чувственно-наглядного представления бытия из его реальных данных. Именно из интеллектуального созерцания возникает, по мысли В. И. Несмелова, вера, а из чувственно-наглядного пути – знание. Отсюда мыслитель выводит предметные области веры и знания: предмет веры – области трансцендентного бытия, а знание касается только эмпирического бытия мира явлений. Кроме того, по мнению философа, процесс познания имеет две стороны, материальную и формальную, что не отрицает его логического единства.

Понятие веры как интуитивное познание трансцендентной реальности вполне соответствует фактическому соотношению познающего мышления и мыслимого им реального бытия. Все содержание религиозной веры ограничивается только ее непосредственными данными, которые указывают на действительность бытия Божия и, как следствие, на Его действительное присутствие в мире. Относительно существенных свойств бытия Божия единственным эмпирически данным фактом религиозного мышления, согласно подходу В. И. Несмелова, является факт реальной идеальности собственной человеческой личности, «факт существования человека с такими реальными свойствами, которые на самом деле находятся в решительном противоречии и с природой мира, в котором живет человек, и с природой самого человека как составной части мирового целого»<sup>6</sup>. Таким образом, сам человек является своеобразным связующим элементом между миром эмпирики и трансцендентности, а высший образ подобного сочетания многогранно раскрывается в образе воплощения Христа как Богочеловека. И если исходить из того, что религиозная вера является интуитивным познанием Божественного бытия и присутствия в мире, то религиозное верование является логически выработанным из реальных

данных человеческой природы и признанием данных общечеловеческого религиозного опыта.

Согласно точке зрения философа, одним из немногих существенных разногласий между философским и религиозным мышлением является вопрос о характере связи между Богом и миром. Но существует оно лишь благодаря недоразумению, так как религиозное мышление представляет Бога существующим отдельно от мира, при этом между миром и Богом нет и не может быть тождества, что ведет к принятию концепции двух миров – трансцендентного и эмпирического. В связи с тем что безусловной основой полагается бытие трансцендентное, значит, бытие эмпирическое безосновательно, а подобные выводы не могут быть интересны для философско-научного познания. При этом философское познание всегда будет стремиться найти безусловную основу мирового бытия не в конечном бытии, но в «трансцендентной глубине источных начал всей его жизни и деятельности»<sup>7</sup>. Если бы богословское мышление уяснило себе предложенную выше концепцию взаимосвязи эмпирического и трансцендентного, то есть Бога и мира, это позволило бы ему стать одним из интереснейших направлений в развитии философского мышления, что дало бы возможность религиозному мышлению логично и закономерно занять, благодаря философии, поле науки. Подобное построение прот. И. Цветков в своем послесловии к основной работе В. И. Несмелова по гносеологии назвал попыткой обретения «неразумной» рациональности или духовного пути развития науки<sup>8</sup>.

*Исследование выполнено в рамках аналитической ведомственной программы «Развитие научного потенциала высшей школы» (2009–2010 гг.), проект № 2.1.3/12199 «Русская философия: единство в многообразии».*

#### Примечания

- <sup>1</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке / Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского. СПб., 2000. С. 270.
- <sup>2</sup> Там же. С. 271.
- <sup>3</sup> Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии: репринтное воспроизведение издания 1913 г. Казань, 1992. С. 44.
- <sup>4</sup> Там же. С. 49.
- <sup>5</sup> Гаврюшин Н. К. Антропология и гносеология В. И. Несмелова // Русская религиозная антропология / сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшина. М., 1997. С. 47–53.
- <sup>6</sup> Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. С. 110.
- <sup>7</sup> Орлов А. В. Антропологические основания концепции соотношения веры и знания В. И. Несмелова // София: альманах. Уфа, 2007. С. 338–344.
- <sup>8</sup> Цветков И., прот. Вера и знание с точки зрения гносеологии В. И. Несмелова. Казань, 1994. С. 44.