

УДК 271/273.4

DOI: 10.24412/2224-5391-2023-41-41-58

С. С. Коняев

В. И. НЕСМЕЛОВ: ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКИЙ СПИРИТУАЛИЗМ ИЛИ НЕОЛЕЙБНИЦИАНСТВО?*

Аннотация. Среди многообразия течений в русской богословской мысли особенное положение занимает фигура казанского богослова и философа Виктора Ивановича Несмелова. Его антропологические взгляды, исходя из попытки совместить традиционное для православного богословия библейское повествование о сотворении человека и патристическое наследие в сфере антропологии с психологическими, философскими и естественнонаучными данными современных В. И. Несмелову реалий, постепенно разворачиваются в оригинальное богословское и философское учение. Некоторые исследователи определяют его как «персоналистический спиритуализм». Антропологические взгляды автора ставят в качестве опорного пункта категорию личности. Однако, несмотря на всю аутентичность антропологической картины В. И. Несмелова, в отдельных частях его учения проступают детали философского течения, воспринятого русскими мыслителями еще в начале XIX в. и успевшего к моменту активных лет творчества В. И. Несмелова утвердиться в русской философской мысли, образовав, хотя и несколько некогерентную, но при этом весьма отчетливую интеллектуальную традицию. Речь идет, безусловно, об идеях представителей неoleyбницианства, особенность которых заключается в чрезвычайной вариативности их мысли, исходившей все же из одного идейного источника — монадологии Г. В. Лейбница. Вторая характерная особенность этого течения — персоналистический акцент, который в известной степени становится для этой традиции ключевым. Исследователи отмечают тенденцию к некому абстрагированию неoleyбницианцев от принадлежности к данному течению, что в некоторой степени объединяет взгляды неoleyбницианцев со взглядами В. И. Несмелова, выводя авторов из рамок одной устоявшейся традиции в поле вариативности и оригинальности их учения. В статье предпринимаются попытки изложения персоналистического учения В. И. Несмелова, сопоставления его идей со взглядами некоторых представителей неoleyбницианства, несколько размытые идеологические рамки которого позволяют предпринять подобное сопоставление, локализующееся в данном случае в отдельных аспек-

* Статья подготовлена в рамках проекта «Русское духовно-академическое богословие конца XIX — начала XX вв.: идеи и контексты» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

тах учения В. И. Несмелова. В статье предпринимается попытка и определения учения автора, с учетом его собственных методологических акцентов.

Ключевые слова: В. И. Несмелов, персонализм, антропология, русское богословие XIX века, неолейбницианство

Для цитирования: Коняев С. С. В. И. Несмелов: персоналистический спиритуализм или неолейбницианство? // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. № 41. С. 41–58. DOI: 10.24412/2224-5391-2023-41-41-58

Сведения об авторе: Коняев Стефан Сергеевич — аспирант богословского факультета ПСТГУ, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5394-0237> (Россия, г. Москва). E-mail: steppiks@gmail.com

Поступила в редакцию 04.08.2022

Принята к публикации 20.01.2023

Предпосылки к рассмотрению

В истории русского богословия и христианской философии Виктор Иванович Несмелов относится к категории авторов, которые, при всей очевидности их концепций, весьма сложно уместаются в конкретное, очерчиваемое течение.

Оценки исследователей, да и сама терминология казанского мыслителя, дают недвусмысленное определение В. И. Несмелова как персоналиста. Однако идеография русского богословия знает, что это понятие всегда нуждается в дополнительной спецификации и последняя может в значительной степени определять весь концептуальный тон автора. С другой стороны, понятие «спиритуализм», которое становится вторым опорным пунктом в развиваемых В. И. Несмеловым антропологической и гносеологической концепциях, неминуемо выстраивает параллели с одноименным философским учением.

Последнее, будучи современным В. И. Несмелову, оставляет за собой схожую неоднозначность своего определения. Беря начало от Густава Тейхмюллера, данное течение перенимает, развивает и трансформирует монадологию Г. В. Лейбница. Это обстоятельство закрепляет за движением название «неолейбницианство». Однако исследователи зачастую расходятся во мнении, как все же следует определять данную интеллектуальную традицию.

Персонализм В. И. Несмелова

Центральное место в персоналистических воззрениях В. И. Несмелова занимает понятие «живая субъективность», исходящее из очевидного противоречия внутри человека: между тем, чем человек является, и тем, что он есть, — т. е. он представляет (ощущает) себя не тождественным простым элементам и

объектам физического мира, он — нечто большее. С психолого-эмпирической точки зрения это находит подтверждение в многообразии явлений человеческого сознания, их динамике, некоторой автономности, ведь некоторые из них являются «не только по условиям физической жизни, но и реально действуют в мире через себя самих, подчиняя хаос материального неразумия ясному началу свободы и разумности»¹.

Одной из сторон восприятия реальности выступает «животное “я”» — психологический феномен, который отражает самочувствие человеческого организма с физиологической стороны. «Животное “я”» — совокупность элементов жизни души и в онтологической иерархии имеет второстепенное значение, В. И. Несмелов именует этот феномен «мертвым скелетом субъективной действительности»².

Риторика меняется, когда речь идет о том, каково назначение или высшее состояние «животной души», когда наступает динамика духа, который в свою очередь является «постоянной составной частью налично данного мира» и его «исключительных форм» — свободы и разумности, фундирующих уникальность феномена человеческой личности.

Далее в терминологию В. И. Несмелова проникает некая синонимия понятий, которые плохо поддаются демаркации, а именно: «дух», «человеческое “я”», «живая личность», «субстанция». Из этого своеобразного множественного понятия выводится категория, которая определяется В. И. Несмеловым как «индивидуальная реальность, единая и неразложимая»³, она способна к взаимодействию с другими субстанциями и с миром явлений. Бытие «живой личности» не является просто метафизической заданностью как таковой.

По В. И. Несмелову, ее исходный пункт — «я»⁴, которое, осознавая наличествующее внутри себя *сознание*, как отдельное от его явлений бытие, приходит к собственному единству. Субъект, будучи *свободно-разумной причиной и целью своих произвольных действий*, является частью онтологии, и в силу этого раскрывается еще одно его важнейшее качество — *творческая природа*. «Человеческое “я”» предстает именно творческим субъектом, причем как собствен-

¹ Несмелов В. И. Наука о человеке: в 2-х т. Изд. 2-е, испр. и доп. Казань, 1906. Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение. С. 348–349.

² Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань, 1906. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. С. 137.

³ Цит. по: Половинкин С. М. Русский персонализм. М., 2020. С. 1068–1069.

⁴ Это «я» предстает в рассуждениях В. И. Несмелова как некий механистический и кондициональный пункт: автор утверждает, что само оно «есть то, что сейчас мыслит об этой вещи, а ранее мыслило о другой вещи <...> т. е. я последовательно есть все и в то же время ничто» (Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 193). «Я» есть «лишь сознание отношений сознания к явлениям его» (Там же). Наконец, «я» опирается на физическое состояние тела человека, в то время как целевой пункт — «личность» — опирается на *сознание собственной ценности*.

ных переживаний — реального *бытия для себя*, так и самого себя — т. к. личность существует «в качестве цели *для себя самой*»⁵ и направлена на *свободное творчество жизни*⁶, и именно благодаря творчеству «субстанция» способна отделить *сознание* от его *явлений*, придав ему единство.

На этом этапе все с большей ясностью проявляется то противоречие человека, которое было указано ранее, — «загадка», как называет ее В. И. Несмелов. Воспринимая себя и как личность (субъект), и как объект (вещь), человек осознает собственную онтологическую двойственность и то, что идеального пункта, идеального образа себя он достичь не может.

По В. И. Несмелову, эта свободная индивидуальность, сама ее природа формулируется в рамках «живой субъективности». Подходя к указанным «загадкам» и противоречиям, В. И. Несмелов устанавливает гносеологические рамки, заключая знание о бытии в самого человека, впрочем, при этом не накладывает онтологических рамок — бытие существует и вне человека.

Конечным пунктом становится «дух» — идеальное соотношение психических явлений (их координация). В силу уже упомянутой творческой природы «духа» он оказывается и причиной своих разумных действий.

Далее наступает ключевой момент в персоналистическом учении В. И. Несмелова: субъект категорически разделен с «я»⁷ — реальным психологическим выражением самосознания. Сам «субъект» не взаимодействует с внешним миром бытия, он самозамкнут — и все процессы, опыты происходят только в нем и благодаря ему.

В связи с этим «я» становится проявлением самосознания, направленного на внешнюю деятельность, однако более чем феноменом сознания оно быть не может, при отсутствии его автономии от внешних условий. По замечанию прот. Павла Хондзинского, «понимаемое самосознание есть непосредственно данное тождество сознания и бытия и “лежит глубже Я и может быть независимо от Я, и оно было бы, конечно, совершенно независимо от Я, если бы оно могло существовать только в себе самом, т. е. совершенно независимо от всяких отношений его к какому бы то ни было другому бытию”»⁸.

Здесь проявляется еще одно противоречие: субъективные идеи проявляют себя и становятся причиной реальных, объективных причин. В этом смысле все опять возвращается к человеку, который обладает автономией субъективности. Последняя распределяет одновременно и внутренний, и внешний мир

⁵ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 195.

⁶ Там же. С. 196.

⁷ Первой итерацией которого было «животное “я”».

⁸ Хондзинский П. В., прот. Антропология святителя Феофана Затворника и зарождение первых персоналистических концепций в русском богословии // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70. С. 13.

под один критерий объективации, которая есть то же, что и представление — определение пространственного и внепространственного (внутреннего) опыта за пределы человеческого естества. Таким образом, внутренний и внешний миры суть одно и то же, если принимать в расчет, что они создаются субъектом независимо от реального положения вещей⁹.

Между тем, осознаваемая человеком «загадочная» онтологическая двойственность не становится преградой полностью осознавать себя «как есть», т. е. без иллюзий. Сознание видит себя именно таким, какое оно есть, при этом оставляя место для того, чтобы видеть то, каким оно идеально могло бы быть.

Стоит вновь подчеркнуть принципиальное различие у В. И. Несмелова понятий «я» (психологического понятия, которое, как инструмент само-дистинкции доступно и некоторым животным) и «субъекта», «личности». Создается картина, при которой человек, будучи, с телесной стороны, производной своего субъекта, является «личностью», т. е. этим субъектом, а те физические и психические состояния, которыми обладает тело, зачастую опосредуют «я» — проявление *самосознания*, которое может приблизиться к субъекту, избегая (или игнорируя) эти влияния. Так, идеальная личность существует только в самосознании и в полной мере не может быть осуществима в реальности.

Личность и бытие вне сознания

Несмотря на «монополию» сознания на восприятие бытия, вне сознания В. И. Несмелов также полагает существование последнего. Однако достоверного знания о нем мы получить не можем, так как пунктом обработки явлений мира служит «я», которое вполне еще не приблизилось к «личности».

Вообще говоря, понятие подлинной реальности все же приписывается именно «субстанции» — «человеческому “я”», т. к. оно не имеет опоры в состояниях мира явлений (включая состояния тела человека), а опирается лишь на собственное свободное самоопределение по отношению к разумной деятельности в мире.

Более того, для контрастности мира явлений и «личности», последней, помимо прочих, дается определение — «метафизический деятель». Такими акцентами устанавливается (подспудно) некая онтологическая иерархия, где мир явлений остается несколько на втором плане. В другом месте В. И. Несмелов указывает, что все живые организмы одушевлены и даже примитивнейшие элементы наделены «атомным сознанием»¹⁰.

⁹ Однако это не ведет к солипсизму, т. к. бытие, по В. И. Несмелову, полагается и вне внутреннего опыта сознания.

¹⁰ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. С. 144.

Дух и тело

Подходя к рассуждениям о вещах, которые безусловно относятся к миру явлений, В. И. Несмелов делает некоторые идеологические замечания, которые «расчищают путь» для его дальнейших построений. И главным образом на обочину его учения уходит *монизм*. Происходит это в силу того, что последний не объясняет в полноте реального мира (или мира явлений). Это особенно характерно с учетом того, что душу организма В. И. Несмелов определяет как «соборную единицу индивидуального сознания», которая состоит из атомов, по отдельности обладающих сознанием.

Очевидным выходом, который бы объяснял все онтологическое многообразие, является *дуализм*, в рамках которого В. И. Несмелов устанавливает дихотомию человека — дух и тело¹¹. Так последнее становится данным условием для деятельности первого. Физический организм — не причина духа, а наоборот, он — его *произведение*, т. к. дух создает тело для самого себя.

Таким образом, дух и тело находятся в динамических отношениях: «...физический организм — не причина интеллектуального развития, а только орудие его, т. е., другими словами, он не причина духа, а собственное произведение его. Дух создает себе такой организм, которым он в состоянии пользоваться, и он так именно пользуется своим организмом, как по своей природе он может им пользоваться»¹². Рамки «наивного дуализма» с его вопросом о локальности духа устраняются казанским мыслителем именно благодаря динамическому элементу в отношении связи духа и тела: «...дух не помещается в организме и не занимает какого-нибудь места в пространстве, что действительная связь его с телом — не связь пространственных отношений, а только связь взаимодействия»¹³.

Метафизическая свобода и воля

Перемещаясь в тему воли, В. И. Несмелов устанавливает центральную категорию на этом поле — «метафизическая свобода», — т. е., словами Виктора Ивановича, — невозможность «заставить какую бы то ни было вещь действовать вопреки *ее собственной природе*»¹⁴. И эта категория становится скорее принципом, чем управляющим механизмом волеизъявления и самоопределения.

¹¹ А если точнее — трихотомию, если сюда еще включить *душу*, также занимающую особое положение, как сущность, которая рождается вместе с телом, но некая синонимия с *духом* все же имеет место.

¹² Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 162–163.

¹³ Там же. С. 166.

¹⁴ Там же. С. 163.

Что касается процесса выбора, процесса «схватывания» апперцепций, то здесь построения казанского богослова приобретают несколько диалектический характер. Это не касается уровня «животной мотивации», где «можно говорить об одной только произвольности, но ни в каком случае нельзя говорить о свободе воли»¹⁵. Уровень «воли» предполагает, что она сама создает мотивы собственных действий и хотений, безотносительно животных мотивов.

Итак, воля связывает себя с некоторыми «представлениями», изолируя их от «хотений» (в которых царит произвольность, основанная на «животной мотивации» физической природы). Далее эти «представления» становятся «мотивами действий», и так происходит выбор действия. «Представления» оцениваются самой волей, и «сила каждого представления быть или не быть мотивом своих действий»¹⁶ остается во власти воли, т. к. именно она выбирает связать себя именно с данным «представлением», актуализируя его в «живом мотиве» своих стремлений и действий.

Так, равноценные «представления» могут быть анализированы, мысль создает убеждение относительно последних, но только воля создает убедительность — признает мысли убедительными.

На этом базируется вышеупомянутое «самотворчество» личности, способность становиться тем, чем она «желает быть и чем стремится быть»¹⁷. При этом воля в этой картине не основополагающий пункт, ведь свобода «лишь постепенно осуществляется человеком в действительном развитии его духа»¹⁸. Таким образом, воля становится силой, способностью духа.

Спиритуализм и мышление

Заканчивая речь о «расчистке» пути к оригинальному антропологическому учению, В. И. Несмелов указывает на спиритуализм, как на опорный пункт своей концепции: «...единственным основанием спиритуалистической доктрины может служить только исследование жизни духа, т. е. исследование тех реальных оснований, по силе которых человеческая личность является *реально-творческой причиной в мире бытия...*»¹⁹, и доходит до полной конфронтации с физическим миром, стремясь развить собственную жизнь «*вопреки всем физическим условиям своего существования*»²⁰.

Определяя принципы мыслительного процесса, казанский философ исходит из той же «изолированности» *сознания* от внешнего мира явлений. Здесь намечаются

¹⁵ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 167.

¹⁶ Там же. С. 172.

¹⁷ Там же. С. 181.

¹⁸ Там же. С. 156.

¹⁹ Там же. С. 413.

²⁰ Там же.

три опорных пункта: *явления сознания, представления, и физический мир*. Поскольку для В. И. Несмелова содержание мира явлений тождественно содержанию сознания, мысль может развиваться *только в пределах последнего*. Происходит *объективация явлений сознания*. Таким образом, бытие вещи совпадает с ее сознанием²¹.

Сам факт сознания является единственной данностью мысли, он «прямо существует». При помощи способа объективации собственных представлений, когда в «я» дух становится *субъектом воли*, «не-я» — *физический мир становится объектом представления*. Используя этот принцип, сознание утверждает не только бытие внешнего мира, но бытие самого себя. Однако здесь В. И. Несмелов говорит о некотором ограничении: *личность не может быть воспринята под формой представления*, т. е. под базовым элементом, с которым взаимодействует воля. Это исходит из самого принципа объективации — мышления *одновременности положений сознания* в моменте чувственного представления. Последнее — «слепок» положений сознания, а его наполнение творится духом. То есть сама «личность» не может быть воспринята как сумма своих положений²².

Далее, говоря о мышлении, Виктор Несмелов указывает, как конкретно происходит процесс сознания, которому дается характеристика «хаотичности». Творческая деятельность («психическая работа») устанавливает необходимые связи между отдельными «датами сознания»²³, и подобно тому, как сознание создает *элементы психической реальности, мысль уже формирует хаотичные явления в разумную действительность*. В качестве примера такого «форматирования» явлений мыслью В. И. Несмелов приводит такую форму измерения, как *время*²⁴.

Теистический спиритуализм

Обосновывая свою персоналистическую концепцию, В. И. Несмелов устанавливает собственную гносеологическую методологию, которая, по его утверждению, превосходит все имеющиеся перспективы взгляда на мир.

В. И. Несмелов сознательно указывает на дуалистический подход к пониманию космологии и антропологии, не пытаясь вывести в подраздел агрегатов простейших монад тело человека и окружающий его мир (хотя последний так же одушевлен), физическому организму определяется *материальная форма*, хотя она и создается под влиянием духа²⁵.

Под критику казанского богослова попадают как материалистический, так и идеалистический монизм. Первый критикуется за то, что не обладает полнотой и не дает объяснения свободной деятельности духа, заключая все зако-

²¹ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 214.

²² Там же. С. 218–219.

²³ Там же. С. 28.

²⁴ Там же. С. 33.

²⁵ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. С. 164.

номерности под принцип *механической необходимости*, второй — за попытки объяснить *Безусловную Сущность* при помощи лишь когнитивных способностей, пользуясь абстрактными идеями²⁶.

Указывая на дуализм, В. И. Несмелов замечает, что в этом учении постулируется самостоятельное, *безусловное бытие* уже двух сущностей — духа и материи. Однако полноты объяснения бытия недостает и дуализму, ведь, по мнению В. И. Несмелова, мир не обладает безусловной самостоятельностью²⁷.

Универсальный гносеологический метод коренится, по В. И. Несмелову, в *теизме* — учении, которое принимает все три упомянутых философских концепта, объединяя их в себе и обогащая их полнотой знания о бытии, исходя из того, что оно «всеедино, потому что *единое Безусловное*»²⁸ является абсолютной причиной всего, а все существующее является *откровением единого*²⁹.

Однако выбор именно *спиритуалистического* теизма коренится, по В. И. Несмелову, в том, что реальность бытия тождественна с сознанием ее человеком. Феномен сознания равноценен реальному бытию вещи, поскольку факт сознания предстает перед мышлением абсолютно непосредственно и представляет собой единственную реальность, доступную психике³⁰.

Таким образом, сознание — единственный «портал», благодаря которому человек может постигать бытие, отсюда — его выбор спиритуализма, как гносеологической установки. Теизм, как первая (и главная) ее часть, обосновывается присутствием *Безусловной Сущности*, которая создает бытие (бытие не имеет причины в себе, оно условно) и придает ему единство.

Русская рецепция наследия Г. В. Лейбница

Как было указано в начале нашей статьи, взгляды В. И. Несмелова нелегко поместить в какое-либо течение богословской и философской мысли. Первое, что дает в этом плане подсказку, — персоналистичность его антропологической концепции. В пользу этого говорит именование «персоналистический спиритуализм», которое дается учению казанского богослова таким исследователем, как С. М. Половинкин (1935–2018)³¹. Однако, если идти дальше, уточняя спецификацию персонализма В. И. Несмелова, возникают неизбежные реминисценции с другим весьма крупным течением русской мысли — неолейбницианством.

²⁶ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. С. 182–183.

²⁷ Там же. С. 183.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 214.

³¹ См.: Половинкин С. М. Русский персонализм. С. 1068–1096.

В рамках данной работы нет возможности воспроизвести в полноте многообразную традицию русского неoleyбницианства, с этой задачей весьма успешно справляется труд А. Ю. Бердниковой «Неoleyбницианство в России»³², в котором подробно изложены мировоззренческие парадигмы трех основных школ данного течения философской мысли:

1. Юрьевская школа — во главе с Густавом Тейхмюллером — ее основателем;

2. Московская философско-математическая школа (МФМШ) — во главе с Н. В. Бугаевым;

3. Московское психологическое общество (МПО), одним из главных деятелей которого был Л. М. Лопатин.

Помимо указанных «идейных центров» данное течение развивалось и менее консолидированно, реализуясь в трудах отдельных авторов, таких, как В. Н. Ильин.

Для иллюстрации точек идейной симметрии русского неoleyбницианства и воззрений В. И. Несмелова фокус внимания настоящего исследования будет сконцентрирован на Юрьевской школе, как, в некотором смысле, основополагающей и имеющей (хотя бы и косвенное) отношение к В. И. Несмелову³³. В качестве репрезентантов первой будут выступать Густав Тейхмюллер и Е. А. Бобров.

Густав Тейхмюллер

Г. Тейхмюллер родился в 1832 г. в Брауншвейге. Обучался в Берлинском университете, где стал учеником Ф. А. Тренделенбурга³⁴ — известного на тот момент немецкого профессора. Защитил работу и получил степень доктора философии в городе Халле. Далее начался период, который связывает его с Россией. Состоя на службе у немецкого посла в России, он стал преподавателем греческого языка в Петербурге. Далее он покинул Россию, преподавал, будучи профессором, в нескольких германских городах, и затем в 1870 г. его пригласили читать лекции в Дерптский (Юрьевский) университет, где он преподавал до конца жизни.

Говоря о собственных построениях этого автора, необходимо учитывать довольно широкий спектр его изначальных знаний, которые включали в первую очередь глубокое изучение античной философии, патристики, схоластики и, в целом, истории философии.

³² Бердникова А. Ю. Неoleyбницианство в России. М., 2021.

³³ Здесь некоторой предпосылкой к этому может послужить общее место преподавания (и сама школа, в случае В. И. Несмелова) — Казанская духовная академия, в которой помимо В. И. Несмелова примерно в то же время преподавал Е. А. Бобров (а именно в 1896–1903 гг.) — один из первых и весьма значимых русских неoleyбницианцев.

³⁴ Вероятно, от него Г. Тейхмюллер воспринял критический настрой по отношению к идеализму — Ф. А. Тренделенбург, кроме прочего, основательно критиковал идеалистическую философию Г. Гегеля.

На самого Г. Тейхмюллера, помимо его непосредственного учителя — Ф. А. Транделенбурга, существенное влияние оказал Р. Г. Лотце, однако ключевой философ, на построениях которого и основывается весь персонализм Г. Тейхмюллера, — это Г. В. Лейбниц. Лейбницианская метафизическая картина выступает некой «базой», осторожно модифицируя которую и существенно обогащая онтологическую ее сторону (в первую очередь терминологическим аппаратом), юрьевский профессор ставит «метафизику четвертого мировоззрения» в качестве основы дальнейших построений.

Непосредственно персоналистические концепции Г. Тейхмюллера становятся доступными в рамках его «онтологической гносеологии», которая постулирует три рода бытия: *бытие идейное*, являющееся содержанием конкретных действий и отвечающее на вопрос — «что?» (Was)³⁵; *бытие реальное*, возникающее при соотношении мыслительных действий с их содержанием — это «бытие» (Dass) или *существование* (Existenz), наличность (Dasein) — «действительность»³⁶; и *бытие субстанциальное*³⁷.

Это последнее — площадка, где разворачивается вся суть личностного бытия, по Г. Тейхмюллеру. Вообще немецкий философ, развивая свое учение, одновременно и использует диалектический метод, и прибегает к чисто филологическим исследованиям собственных понятий. Например, субстанциальное бытие, синонимами которого являются «бытие-субъект», «бытие-сущность» или местоимение «я». Относительно последнего в большой степени проявляется филологический метод автора, который определяет, что «я» в предложении всегда выступает субъектом и никогда предикатом³⁸.

Уже в моменте выведения этого третьего рода бытия становится очевидным использование Г. Тейхмюллером монадологии Г. В. Лейбница, которое постулируется как базисное.

При этом здесь же указывая, что субстанциальное бытие не уникально для человека, т. к. каждый элемент живой природы, обладая индивидуальностью, обладает субъектом («я»), является монадой — *субстанцией*. Причем отличия от монадологии Г. В. Лейбница не оканчиваются субъективированием субстанций, самое яркое различие немецких мыслителей проявляется в том, что Г. Тейхмюллер оставляет для монад возможность общения и оказания взаимного влияния³⁹.

³⁵ Бобров Е. А. О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А. А. Козлова. Казань, 1898. С. 8.

³⁶ Так меняющаяся деятельность, соотносясь со своим идейным содержанием, вызывает в мышлении реальное бытие (Там же. С. 14).

³⁷ Там же. С. 16.

³⁸ Там же.

³⁹ Румер И. Б. Пантеизм и теизм в философии Тейхмюллера // Вопросы философии и психологии. М., 1915. Кн. 126. С. 81–82.

Личность — свободно мыслящая субстанция — предполагает единый фокус сознания и самосознания, достигаемый в данном случае самим субъектом «я», который является неизменным, *безразличным ко всем переменам состояния и времени*⁴⁰.

Здесь происходит отождествление понятия «личности», вместе с ее субстанциальным единством, и понятия «я». Оставляя одну основу сознания, воли и человеческого бытия, в целом Г. Тейхмюллер производит некоторое стирание граней существенной демаркации понятий: сущностью и субстанцией, или — по Аристотелю — первой и второй сущностями. Однако это существенный пункт, который определяет поведение этого «я», психологические состояния которого выводятся непосредственно из субстанциального порядка, оставаясь не сущностью, а содержанием личного бытия, которое становится, в ряде других определений, бытием, *объединяющим содержание своих действий, а также сами эти действия*⁴¹.

Что касается дальнейших антропологических построений, то человек (его тело), по Г. Тейхмюллеру, не равен душе — личности, он тоже имеет субстанциальную основу души и тела, а последнее состоит из соединения более простых субстанций, образующих некий составной организм⁴².

Нужно отметить, что, несмотря на органичное сосуществование всех субстанций в их общении, по мысли Г. Тейхмюллера, главенствующие — высшие положения занимают все же самосознающие монады — *личности*, не зависящие от более «механических» монад и их организаций⁴³.

Е. А. Бобров

Евгений Александрович Бобров (1867–1933) был непосредственным учеником Г. Тейхмюллера и, закончив философское отделение Дерптского университета, стал, таким образом, сооснователем и участником Юрьевской школы.

Пребывание в Казани сперва в качестве студента университета, а потом и профессора, вероятно, и было связующим элементом для столь разных мыслителей как неолейбницианцы и В. И. Несмелов. Оно стало для Е. А. Боброва одновременно еще и самым плодотворным в научном плане периодом.

Основа его построений — понятие *бытия*, которое проходит почти по тем же категориям, что и у Г. Тейхмюллера, и выдвигает в качестве самого иерархически высокого понятие *бытия индивидуального* (то, что его учитель называл

⁴⁰ Румер И. Б. Пантеизм и теизм в философии Тейхмюллера. С. 17–18.

⁴¹ При всей критике Г. Гегеля Г. Тейхмюллером нужно отметить, что в некотором смысле он поменял лишь «символы», указывающие на онтологические понятия. Панпсихизм Г. Тейхмюллера во многом симметричен распространяющемуся на весь мир и меняющему последний знанию (в пределе — абсолютному знанию) (см.: Бобров Е. А. О понятии бытия... С. 21).

⁴² Козлов А. А. Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 4 (24). С. 532.

⁴³ Там же. С. 535–536.

бытием субстанциальным). Существенной онтологической разницы в этом моменте с Г. Тейхмюллером нет: Е. А. Бобров лишь подчеркивает таким образом персоналистичность этой категории⁴⁴.

Так, не выходя за рамки монадологии, Е. А. Бобров развивает свое учение и выводит последнее в психологическую сферу. При этом к индивидуальному бытию добавляется *бытие координальное — соотносительное*, и последнее в своем онтологическом статусе выбивается из ряда «идея, реальное бытие и субстанция», ведь оно занимает *регулирующее, координирующее* положение среди остальных родов бытия⁴⁵.

Что касается взглядов Е. А. Боброва на сознание, то для него первичным было понятие самосознания, которое, будучи основным гносеологическим принципом, подразделяется на понятия «я» *идейное*, элементарное сознание, реальное сознание⁴⁶.

Сопоставление взглядов В. И. Несмелова и представителей неолейбницианства

Кратко обобщая основные положения русского неолейбницианства, необходимо указать на те критерии, по которым оно может быть рассматриваемо как последовательное течение. А. Ю. Бердникова⁴⁷ исходит из следующих позиций, по которым это может быть реализовано:

- 1) монадология Г. В. Лейбница используется В. И. Несмеловым в качестве основного источника философских и богословских идей;
- 2) ориентированность взглядов В. И. Несмелова на персоналистические интенции;
- 3) критическое переосмысление лейбницианского принципа «предустановленной гармонии».

Но, несмотря на эти четко прослеживаемые критерии, объединение русского неолейбницианства в единое течение несколько осложняется тем, что никогда не существовало единой школы в его рамках, и тем, что большинство последователей Г. Лейбница на русской почве таковыми себя не называли, предпочитая собственные наименования⁴⁸. Третья сложность вытекает

⁴⁴ Бобров Е. А. Бытие индивидуальное и бытие координальное. Юрьев, 1900. С. 173.

⁴⁵ Там же. С. 133–136.

⁴⁶ Там же. С. 137–139.

⁴⁷ Бердникова А. Ю. Неолейбницианство в России.

⁴⁸ Так, родоначальник русского неолейбницианства Г. Тейхмюллер именуется свое учение «метафизикой четвертого мировоззрения» (правда, стоит оговориться, что и к метафизике Г. Лейбница он применяет то же название). Ученик Г. Тейхмюллера Е. А. Бобров уже устраняется от этой идеологической привязки, называя свое учение «критическим индивидуализмом», а далее будут фигурировать такие названия, как «панпсихизм» (А. А. Козлов, С. А. Алексеев (Аскольдов)),

из представленного критерия характеристик русского неолейбницианства — практически все авторы данного круга идеологически переосмысливают известный принцип Г. Лейбница.

Вместе с тем, применение к этому течению других названий, таких, как «спиритуализм», «персонализм» или «панпсихизм», в значительной степени усложняет его правильное и целостное восприятие. Каждое из указанных наименований лишь частично отражает идеологическую составляющую течения, зачастую исключая некоторых авторов и подчас делая совершенно некорректное обобщение идей одного автора под всю интеллектуальную традицию. Солидаризируясь с исследователем А. Ю. Бердниковой⁴⁹, можно отметить, что, несмотря на указанные трудности (которые совершенно не уникальны только для этого случая определения философской традиции), название «неолейбницианство» становится единственным удачным вариантом.

Что касается взглядов В. И. Несмелова и сходств с указанным течением, то в первую очередь на себя обращает внимание *самозамкнутость* личности (субъекта) как онтологической единицы, в которой *бытие внутреннее* совпадает с *бытием внешним*⁵⁰, т. к. последнее для личности является продуктом ее *внутренней* жизни. Это напоминает один из пунктов (7) монадологии Г. Лейбница, согласно которому монады «вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или выйти»⁵¹, и идею немецкого мыслителя (10–11), что монады *подвержены изменению*, однако эти «естественные» изменения исходят из внутреннего принципа, т. к. «причина не может иметь влияния внутри монады»⁵².

Однако сложность состоит в том, что сам В. И. Несмелов сторонится монаизма, как учения, определяющего индивидуальность в качестве отдельных моментов общего субстрата, особых явлений абсолютной сущности. Сам же он считал, что «субстанции» — это реальные центры сил: самостоятельные причины реальных действий.

С другой стороны, похожая метафизическая иерархия *идеал-реализма* Н. О. Лосского, где одна из высших «итераций» личности — «субстанциаль-

«иерархический персонализм» (Н. О. Лосский), «монистический спиритуализм» (Л. М. Лопатин) и прочие. Вообще говоря, по замечанию А. Ю. Бердниковой, сам термин «неолейбницианство» не единственный по отношению к известному кругу авторов. Другое название указанного течения (на котором настаивают такие исследователи, как М. А. Прасолов, И. В. Гребешев) — «метафизический персонализм» (см.: Там же. С. 8–12).

⁴⁹ Бердникова А. Ю. Неолейбницианство в России. С. 219.

⁵⁰ Здесь стоит подчеркнуть, что опасность солипсизма в учении В. И. Несмелова устраняется тем, что он, как уже было указано, придерживался дуалистического взгляда на онтологию и указывал на то, что бытие существует и вне «личности», вне сознания.

⁵¹ Лейбниц Г. В. Монадология / пер. с франц. В. П. Преображенского, Ю. П. Бартнева; вступ. ст. А. В. Маркова. М., 2020. С. 162.

⁵² Там же. С. 164.

ный деятель» становится тоже в некотором смысле центром сил, не мешает отнести (хотя бы и с оговорками) В. И. Несмелова к течению неолейбницианства⁵³. Более того, при разговоре о «субстанциальном деятеле» Н. О. Лосского, невольно возникает мысль о терминологическом параллелизме с «метафизическим деятелем» В. И. Несмелова. Сходство здесь не только в названиях, ведь оба понятия несут в себе практически одинаковый смысл: это — существо, которое не опирается ни на какие условия физического мира, оно сверхчувственно и главной его характеристикой является творчество и, главным образом, создание реалий его собственного самосознания.

На сложности в определении В. И. Несмелова последователем той или иной философской школы нами уже было указано ранее. В его учении весьма очевидны черты как спиритуализма, так и персонализма с неолейбницианством. Однако терминологическое разъяснение позволяет понять, что последнее отчасти включает в себя и персонализм, и спиритуализм. Несмотря на несводимость неолейбницианства к остальным указанным учениям, родство или имплицитная связь этих интеллектуальных традиций все же прослеживается.

Акцент Г. Тейхмюллера на категории личности проходит сквозь все его антропологическое учение, то же можно сказать и об учении В. И. Несмелова, и о взглядах Е. А. Боброва, который считал *бытие индивидуальное* самым высшим в онтологической иерархии. Очевидная укорененность взглядов как Е. А. Боброва, так и его учителя Г. Тейхмюллера в монадологии Г. В. Лейбница позволяет говорить о них как о неолейбницианцах.

Вместе с этим, все трое сходятся в том, что отправной точкой любого познания бытия становится *сознание*, его факты и деятельность. Все это указывает на черты спиритуалистического учения.

Заключение

Возникает иллюзия неразрешимости ответа на поставленный в заголовке к данному исследованию вопрос, что же представляет собой антропологическое учение В. И. Несмелова — «персоналистический спиритуализм» или извод рецепции метафизического учения Г. В. Лейбница в русской мысли.

Как уже было сказано, учение В. И. Несмелова в значительной степени оригинально, хотя в отдельных его частях просматриваются следы более очерчиваемых течений. Однако и само неолейбницианство поддается определению и обобщению не без оговорок.

Акцент В. И. Несмелова на личности как на самозамкнутом бытии дает основания для гипотезы о родстве учения автора с наследием Г. В. Лейбница, но она рушится, когда В. И. Несмелов сознательно отрицает монизм.

⁵³ Бердникова А. Ю. Неолейбницианство в России. С. 117–120.

Как представляется, определение В. И. Несмелова как персоналистического спиритуалиста намного более корректно, однако и в нем недостает того, на чем настаивал сам автор, а именно — *теизма* как основополагающего пункта, обосновывающего причину и единство всего бытия.

Таким образом, определение учения В. И. Несмелова следует либо изменить на его самоназвание — *теистический спиритуализм*, либо, по крайней мере, дополнить предложенное С. М. Половинкиным определение — персоналистический (*теистический*) спиритуализм.

Источники

1. Бобров Е. А. Бытие индивидуальное и бытие координальное. Юрьев, 1900.
2. Бобров Е. А. О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А. А. Козлова. Казань, 1898. 76 с.
3. Лейбниц Г. В. Монадология / пер. с франц. В. П. Преображенского, Ю. П. Бартнева; вступ. ст. А. В. Маркова. М.: РИПОЛ Классик, 2020.
4. Несмелов В. И. Наука о человеке: в 2-х т. Изд. 2-е испр. и доп. Казань, 1906.

Литература

1. Бердникова А. Ю. Неoleyбницианство в России. М., 2021.
2. Козлов А. А. Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. М., 1894. Кн. 4 (24). С. 523–536.
3. Половинкин С. М. Русский персонализм. М., 2020.
4. Румер И. Б. Пантеизм и теизм в философии Тейхмюллера // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 126. С. 62–105.
5. Хондзинский П. В., *прот.* Антропология святителя Феофана Затворника и зарождение первых персоналистических концепций в русском богословии // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70. С. 11–27.

Stefan S. Konyaev

VIKTOR NESMELOV: PERSONALISTIC SPIRITUALISM OR NEO-LEIBNIZIANISM?

Abstract. The figure of Viktor Ivanovich Nesselov, a Kazan based theologian, is of a special importance among the variety of Russian theological movements. His anthropological views take stem from an intention to reconcile a traditional view for the Christian Orthodox theology — a biblical narrative of the creation of man, as well as the patristic anthropological teaching with psychological, philosophical data and the data of natural sciences contemporary with Nesselov's active years. That intention was gradually unfolding into an original theological and philosophical teaching, which was based on the category of person. However,

in spite of the authenticity of the author's anthropological ideas, some views of another philosophical movement show themselves in particular moments of V. I. Nesmelov's teaching. By the time of V. I. Nesmelov's active years that movement had already been grounded in Russian thought and had formed, albeit somewhat incoherent, a very traceable intellectual tradition. It was the ideas of Neo-Leibnizianism movement representatives. The latter had Leibniz's Monadology as their ideological source, although, ideological diversity, in general, was their peculiarity. Another characteristic of that movement was the personalistic emphasis in their ideas, which in some cases was of a key role. Some researchers note that Neo-Leibnizianists in most cases tended to disassociate themselves from the abovementioned tradition. This to some extent unites the former with V. I. Nesmelov, taking both him and Neo-Leibnizianists from the frames of a fixed intellectual tradition into a field of diversity and originality of their teachings. In this article an effort is taken to express the personalistic teaching of V. I. Nesmelov as well as to compare his ideas with the views of some representatives of Neo-Leibnizianism. The ideological vagueness of the latter movement gives some space to undertake such comparison, which is localized, in this case, in the particular moments of V. I. Nesmelov's teaching. An effort is taken as well to define the author's ideas, taking into account his personal methodological emphasis.

Keywords: *V. I. Nesmelov, personalism, anthropology, Russian theology of the 19th century, Neo-Leibnizianism*

For citation: Konyaev S S. V. I. Nesmelov: personalisticheskii spiritualizm ili neoleybnitsianstvo? [Viktor Nesmelov: Personalistic Spiritualism or Neo-Leibnizianism]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2023, no. 41, pp. 41–58. DOI: 10.24412/2224-5391-2023-41-41-58

About the author: Konyaev Stefan Sergeevich — Post-graduate student of Theology Faculty at St. Tikhon's Orthodox University, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5394-0237> (Russia, Moscow). *E-mail:* steppiks@gmail.com

Submitted on 04 August, 2022

Accepted on 20 January, 2023

References

1. Berdnikova A. Yu. *Neoleybnitsianstvo v Rossii* [Neo-Leibnizianism in Russia]. Moscow, 2021.
2. Bobrov E. A. *Bytie individual'noe i bytie koordinat'noe* [Individual and Coordinated Being]. Yuriev, 1900.
3. Bobrov E. A. *O poniatii bytiia. Uchenie G. Teikhmiullera i A. A. Kozlova* [On the Notion of Being. The Teachings of G. Teichmüller and A. A. Kozlov]. Kazan, 1898.
4. Khondzinskii P., prot. *Antropologiya sviatitelia Feofana Zatvornika i zarozhdenie pervykh personalisticheskikh kontseptsii v russkom bogoslovii* [Anthropology of St. Theophan the Recluse and the Origin of First Personalistic Concepts in Russian Theology]. *Vestnik Pravo-*

slavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Serii I: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie — St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies, 2017, vol. 70, pp. 11–27. DOI: 10.15382/sturI201770.11-27

5. Kozlov A. A. *Gustav Teikhmiuller* [Gustav Teichmüller]. *Voprosy filosofii i psikhologii — Problems of Philosophy and Psychology*, 1894, vol. 4, pp. 523–536.

6. Leibniz G. W. *Monadologiia* [The Monadologie]. Moscow, 2020.

7. Nesmelov V. I. *Nauka o cheloveke: v 2 t.* [The Science of Man. In 2 vols]. 2nd ed. Kazan, 1906.

8. Polovinkin S. M. *Russkii personalizm* [Russian Personalism]. Moscow, 2020.

9. Rumer I. B. *Panteizm i teizm v filosofii Teikhmiullera* [Theism and Pantheism in Teichmüller's Philosophy]. *Voprosy filosofii i psikhologii — Problems of Philosophy and Psychology*, 1915, vol. 126, pp. 62–105.