



Религиоведение. 2021. № 3. С. 84–91.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 3. P. 84–91.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.3.84-91

Пишун С.В.

*Дальневосточный федеральный университет
Россия, г. Владивосток; о. Русский, кампус ДВФУ, корп. F, уровень 6, F602
pishoons@mail.ru*



«Христианизация» веры и знания как эпистемологическая реальность в религиозно-философском антропологизме и виртуализме В.И. Несмелова

Аннотация. Автор статьи обосновывает идею о существовании теистической версии виртуализма в русской духовно-академической философии, указывая, в частности, на психологизм и антропологизм В.И. Несмелова. В основе несмеловского виртуализма лежит тезис об активности субъекта в познавательной деятельности, расширении пределов сознания, что обусловлено потребностями самой жизни. В статье также рассматривается понимание Несмеловым вопроса о соотношении веры и знания в контексте теистической модели теории познания, при этом особо акцентируется внимание на исследовании казанским профессором вопроса о статусе веры как «формации знания», ставшем сущностным ядром всей гносеологической проблематики.

Ключевые слова: виртуализм, психологизм, аналитика сознания, гносеология, теизм, духовно-академическая философия, вера, знание, самосознание

Sergey V. Pishun

*Far Eastern Federal University
Off. F602, Bldg. F, FEFU Campus, Russky Island, Vladivostok, Russia
pishoons@mail.ru*

“Christianization” of Faith and Knowledge as an Epistemological Reality in Religious and Philosophical Anthropology and Virtualism of V.I. Nesselov

Abstract. The author of the article justifies the idea of the existence of a theistic version of virtualism in Russian spiritual and academic philosophy, pointing, in particular, to the psychology and anthropology of V.I. Nesselov. The basis of Nesselov’s virtualism is the thesis of the activity of the subject in cognitive work, the expansion of the limits of consciousness, which is provided by the needs of life itself. The article also examines Nesselov’s understanding of the question of the correlation of faith and knowledge in the context of the theistic model of the theory of cognition, while emphasizing the Kazan professor’s study of the question of the status of faith as a “formation of knowledge”, which has become the essential core of all gnoseological issues.

Key words: virtualism, psychologism, analytics of consciousness, gnoseology, theism, spiritual-academic philosophy, faith, knowledge, self-consciousness

Среди представителей русской духовно-академической философии профессор **Виктор Иванович Несмелов** (1863–1937) занимает совершенно особое место. В отечественной историко-философской и религиоведческой литературе начиная с 90-х гг. прошлого века мы можем наблюдать попытки теоретического осмысления философско-религиозной антропологии и гносеологии В.И. Несмелова. В частности, можно указать на публикации К.М. Антонова [Антонов, 2019, 170–177], А.Ю. Бердниковой [Бердникова, 2019, 19–31], А.В. Васильева [Васильев, 1992, 105–122], А.В. Добина [Добин, 1996], Б.В. Емельянова [Емельянов, 2014, 195–200], В.А. Киносьян [Киносьян, 2005], С.А. Нижникова [Нижников, 2012, 206–218], Д.А. Немовой [Немова, 2011, 55–57], Т.И. Никитиной [Никитина, 2009, 101–111],

А.А. Сулема [Сулема, 2017, 87–114] и др. [Пишун, 2010, 399–405]. Несомненной заслугой Несмелова является то, что он попытался разработать вполне цельную теоретико-познавательную концепцию на основе теистического мировоззрения, взяв за её основу доктрину виртуализма и религиозно-философского антропологизма. Собственно, сам виртуализм был направлением европейской религиозно-идеалистической мысли, сформировавшимся ещё в начале XIX века, стремившимся осознать существо сознания с эмпирической и психологической точки зрения. Сторонниками виртуалистской гносеологической линии, в частности, являлись немецкие философы Игнатий Трокслер (1780–1866), Фридрих Бутервек (1766–1828), Фридрих Бенеке (1798–1854). К середине XIX века произошло сращивание этого течения с европейским постгегелевским теизмом, образовались целые религиозно-философские школы, которые с эмпирических и психологических позиций стремились интерпретировать сам феномен сознания. В качестве примера можно привести философские доктрины основателя французского спиритуализма Мен де Бирана (1766–1824), одного из родоначальников «психологической антропологии» Якоба Фриза (1773–1843) и православного теиста из Санкт-Петербургской духовной академии В.Н. Карпова (1798–1867), выступившего основателем целого течения в русской духовно-академической науке, ставившей в центр внимания внутренний опыт в постижении мира с целью обоснования истины христианской веры.

Виртуализм как своеобразная версия понимания самого феномена сознания получил в русской религиозно-философской среде развитие в «Науке о человеке» и ряде других сочинений В.И. Несмелова. Он активно распространял свои воззрения на природу познания и на место человека в бытии среди студентов Казанской духовной академии, организовав вместе с профессором логики и психологии той же академии А.Н. Потехиным философский кружок [Сухова, 2006, 493]. Собственно, сам Несмелов воспринял виртуалистскую установку на аналитику сознания от своего учителя, известного казанского психолога-теиста В.А. Снегирёва. В основе этой установки лежит точка зрения, что субъект в своих отношениях к внешнему миру активен и в этой активности его состоит непрерывное условие возможности как количественного расширения элементов сознания, так и качественного развития в сфере их мыслительной обработки. Как вслед за Снегирёвым утверждал Несмелов, субъект может самостоятельно приобретать впечатления и в этой его способности состоит сущностное ядро процесса познания, в котором главное – это установление связи между мыслью и волей [Несмелов, 2000, 84]. В этом отношении, как полагает Несмелов, всё содержание элементарных познавательных актов человека – в субъективной оценке впечатлений [Несмелов, 2000, 85]. При этом Несмелов идёт дальше своего учителя, когда указывает, что нужно не ограничиваться утверждением об обусловленности объекта субъектом, а настаивать на том, что процесс познания возникает не из потребностей мысли, а из потребностей жизни и в этом контексте начальное познание объективной действительности состоит в определении взаимных отношений мира и человека [Несмелов, 2000, 87]. Тем самым, особенностью виртуализма Несмелова является его дополнение своеобразно трактуемым витализмом и «синергийным» антропологизмом. В его интерпретации творческий характер душевной деятельности в построении содержания познания всецело определяется синергийным единством мысли, воли и чувства, что необходимо и присуще всякому познавательному акту. Любая конструкция человеческой мысли является действительным познанием лишь постольку, поскольку она утверждается в значении таковой актом воли на основании удовлетворительного чувства любознательности [Несмелов, 2000, 89].

Тем не менее, виртуалистский характер аналитики сознания у Несмелова заявляется вполне определённо, когда он пишет о том, что формация каждого человеческого акта познания непосредственно базируется не на природном содержании объективных данных, а лишь на «субъективно-гармоническом положении этого познания в наличном содержании ума», а потому «всякое познание по самой природе своей субъективно» [Несмелов, 2000, 90]. Но этот виртуализм дополняется у него апологией веры, желанием обосновать её познавательную необходимость. Если таким образом, резюмирует Несмелов, «построения мысли

переносятся на содержание объективной действительности и утверждаются в качестве объективных познаний, то в этом переносе фактически осуществляется не явление познания, а явление веры, которая, однако, утверждается в качестве *действительного познания*» [Несмелов, 2000, 91]. При этом русский теист придаёт настолько важное значение вопросу о статусе веры как «действительного познания», что считает его сущностным ядром всей гносеологической проблемы. Он отмечает, что обычная, традиционная постановка проблемы знания и веры, когда они рассматриваются как совершенно разнородные продукты мысли, может приводить и приводит к весьма резким различиям богословских и философских толкований веры. Философское мышление обычно определяет веру как низшую ступень знания или даже как прямое отрицание знания, тогда как с позиции богословского дискурса вера рассматривается обычно как особая форма познания, или же как его необходимое дополнение. Причину такого различия в интерпретациях существа веры Несмелов видит в том, что она оценивается не со стороны её реальной природы, а лишь на основании её отношения к знанию, и, притом, не к знанию в его реальном состоянии, а к конечному идеалу знания – истине. Но, как указывает казанский философ-теист, эта оценка веры с точки зрения идеала познания теоретически и логически несостоятельна, а потому и не может привести к сколько-нибудь удовлетворительному разрешению данной проблемы. Действительное содержание проблемы, как считает Несмелов, заключается не в оценке веры в её отношении к идеалу познания, а «в разъяснении самой возможности утверждения веры в качестве реального познания» [Несмелов, 2000, 92]. Логика мысли автора «Науки о человеке» ведёт к принятию базовых принципов психологизма и виртуализма, во всяком случае, он считает, что правильное и исчерпывающее разрешение проблемы возможно лишь при психологическом исследовании веры как наличного факта: только такого рода исследование может выяснить подлинное значение веры и её реальное отношение к идеалу познания. При этом русский философ-теист вовсе не умаляет значение мыслительного дискурса. Во всяком случае, он отмечает, что всякое познание человека является правильным лишь постольку, поскольку оно рассматривается как продукт мысли, а мысль не может мыслить иначе, как по своим законам. Отсюда в понимании Несмелова утверждение за познаниями реального значения есть именно «объективация действительности мыслимой», во всяком случае, за это говорит «неприложимость» познания в некоторых случаях к объективной действительности [Несмелов, 2000, 93]. Отсюда, по признанию Несмелова, познание человека в отношении к объективной действительности представляет собой по характеру своему «лишь простые верования» и это познание лишь утверждается в качестве целого ряда действительных познавательных актов, которые являются феноменами в интересах объяснения реальной действительности через правильную деятельность мысли. Этим познавательным актам вполне можно доверять. По этому поводу Несмелов пишет следующее: «Всякое верование, даже самое грубое, в уме человека, его имеющего, непременно занимает место положительного знания, потому что всякое верование, даже самое нелепое, всегда создаётся тем же самым логическим процессом мысли, каким создаются и все положения точной науки». Отсюда следует, как считает Несмелов, основной закон процесса познания – объяснять неизвестное лишь на основании известного. Всё это, разумеется, и определяет собой и логическую возможность процесса веры; в силу действия этого закона, как отмечает казанский философ-теист, человек «по необходимости дополняет наличный мир существующей действительности особым миром действительности вероятной» [Несмелов, 2000, 94].

Таким образом, Несмелов настаивает на том, что всякое верование есть по своему основанию и по своей логической конструкции не что иное, как познание. Из этого своего тезиса казанский философ-теист делает заключение о том, что у человека не может быть таких верований, которые существовали бы рядом с познаниями. В логике Несмелова вера имеет дело лишь с теми явлениями, непосредственное познание которых недоступно для нас, наличие веры говорит лишь о возможных отношениях таких явлений к явлениям действительности, и эти *возможные* отношения вера утверждает как *действительные* [см.: Несмелов, 2000, 96]. При этом основание для осмысления таких отношений и возможности их утверждения в

качестве реальной действительности заключается в самой природе человеческого познания как деятельности субъективной и произвольной. Несмелов резюмирует, что всякое объяснение непонятого явления в своём содержании создаётся мыслью, а в своём объективном значении утверждается волей [см.: Несмелов, 2000, 97]. Вместе с тем, автор «Науки о человеке» подчёркивает, что «вера есть не предположение возможной реальности данного объяснения, а решительное утверждение этой реальности, т.е. вера в своём содержании есть необходимый продукт закономерной мысли, а в своём значении она всегда есть факт свободной воли» [Несмелов, 2000, 99]. Высказанные Несмеловым замечания по поводу природы знания и веры даёт ему основание сделать вывод о неправильности трактования веры как низшей ступени познания, в том смысле, что она есть именно «формация познания и логическое выражение его», и потому она свободно может существовать на всех возможных ступенях человеческой мысли [см.: Несмелов, 2000, 99].

Вообще, вероятное знание, как считает казанский философ-теист, имеет существенное значение для познавательного процесса. Оно свойственно в одинаковой степени и необразованному человеку и учёному [см.: Несмелов, 2000, 101]. Здесь не является исключением и «положительная» наука, в которой можно наблюдать тот же процесс утверждения вероятных познавательных актов в качестве действительных. Поэтому, по причине этого же природного тождества научного знания и наивного верования, характер развития веры, очевидно, совершенно одинаков и в сфере положительной науки, и в области наивного мышления. И там, и здесь, указывает Несмелов, «вера всегда развивается как процесс познания, и по существу своему она есть утверждение мыслимой возможности в качестве объективной действительности, на основании определённых соображений и в виду достижения определённых познавательных целей» [Несмелов, 2000, 102]. В таком формате вера возникает и развивается как познание, она не может существовать наряду со знанием, как нечто отдельное от знания, так что верить в то же самое, что уже знает человек, так же нереально для него самого, как нереально для человека хотеть того, что уже дано ему. Если человек верит, значит – он прямо не знает, а когда он прямо узнает, во что он верит, он уже не будет верить, а будет знать. Тем самым, в истолковании Несмелова, вера и знание в реальном контексте могут быть только в отношении разных предметов и потому именно, что они относятся к разным предметам, они существуют не рядом, как две разные формы познания, а вместе, как *два разных момента* единого процесса познания, который выступает одновременно и процессом развития веры, и процессом «формации положительного знания» [Несмелов, 2000, 103].

Подобная точка зрения Несмелова на существо и характер взаимоотношения знания и веры по сути устраняет какую-либо возможность их противопоставления. При этом сам философ-теист уточняет, что речь в данном контексте идёт о знании и вере в мышлении одного и того же человека. При всей своей условной близости к воззрениям известного немецкого мистика Якоби Несмелов категорически не соглашался с его формулой «По вере я христианин, а по уму язычник» в силу того, что Якоби «считал за веру, собственно, простое исповедание веры и противопоставлял своему разуму не свою веру, а чужую», а значит, сделать какой-либо вывод о природном соотношении веры и знания он логически не имел никакого права [Несмелов, 2000, 104]. Если и можно здесь говорить о противоречии, считал Несмелов, то лишь между верой и верой, а не между знанием и верой, которые как «идеальный и фактический моменты одного и того же познавательного процесса» никогда не будут противоречить друг другу [см.: Несмелов, 2000, 105]. Казанский профессор-теист сводит все принципиальные разногласия в области научного и философского мышления к конфликту не между знанием и верой, а между верой и верой. Несмелов считает примером подобного конфликта философский спор материализма и спиритуализма [см.: Несмелов, 2000, 106–107]. Столкновение двух вер и приводит зачастую к взаимной нетерпимости и нежеланию искать и находить какие-либо компромиссы.

Своё требование наделять веру предикатом истинности Несмелов выводит из того обстоятельства, что человек может знать действительность лишь в фактах своего сознания [Несмелов, 2000, 119]. Представленное в подобной конфигурации

человеческое познание вещей, очевидно, исключает возможность для человека достичь всей полноты идеала знания; его знание есть не выражение действительности в мыслительных формулах, а лишь «уверенность человека в согласии положений его мысли с содержанием действительности», и в этом смысле феномен знания «есть собственно вера, но только не вообще вера, а вера в высшей степени её основательности» [Несмелов, 2000, 111]. Такая внутренняя проблематичность, по Несмелову, есть участь всех положений мысли; сама возможность того или иного критерия их истинности или неистинности, скорее всего, заранее исключена по той причине, что человек может оперировать лишь с феноменами своего сознания, а не с реальными явлениями окружающего его мира. Акцентируя внимание на остроте вопроса о критерии истинности положений мысли, Несмелов, прежде чем сделать выводы по этому поводу, делает собственный историко-философский обзор места веры в познавательном процессе. Он, например, пишет о том, что Платон и Аристотель противопоставляли скептицизму лишь догматическую веру в тождество мышления и бытия [Несмелов, 2000, 112]. Касаясь учения Декарта о возможности достоверного познания, основанного на присутствии у человека от рождения «идеи Верховного Существа», Несмелов заключает, что и это учение основоположника европейского рационализма Нового Времени не может быть в достаточной мере обоснованным по причине отсутствия положительного психологического исследования природы сознания [Несмелов, 2000, 116]. Аналогично казанский профессор-теист не принимает гносеологию Дж. Локка [Несмелов, 2000, 118] и концепцию Д. Юма о невозможности обоснования действительного бытия объективного мира, с его совершенно якобы сомнительной ссылкой на природный инстинкт людей [Несмелов, 2000, 119]. Установки философского эмпиризма на признание чувственного опыта критерием достоверности познания также подвергаются Несмеловым критике в том смысле, что, по его словам, «мысль говорит или значительно больше того, чем сколько дано в ощущении, или даже совсем не о том, о чём говорят непосредственные факты ощущения» [Несмелов, 2000, 123]. Согласно Несмелову, в мире опыта и мысли нельзя найти какого бы то ни было обоснования действительной истинности наших познаний, а потому «вся сумма наших научных познаний есть собственно не выражение действительной истины бытия, а есть только более или менее основательная вера человека в истинность его предположений о бытии» [Несмелов, 2000, 132]. Из всех этих историко-философских изысканий русский православный философ делает собственный вывод о том, что действительного основания истины следует искать в самом человеке, т.к. это основание касается не бытия в его реальном основании, а лишь человеческого познания о бытии, а это познание существует только в человеке. Из этого следует вывод Несмелова о том, что для решения вопроса о критерии истинности тех или иных мыслительных формул необходимо изучение самого человека в его истинной сущности, человека как исключительного феномена бытия, необходимо тщательное исследование области человеческой психики.

Сделав такой «антропоцентрический» вывод для сферы гносеологии, Несмелов проводит далее аналитику действия психической сферы. Он отправным пунктом психической действительности признаёт акт человеческого самосознания, как единственный и исключительный в природе человека акт, в котором бытие и сознание не только совпадают, но и «суть одно и то же» [Несмелов, 2000, 133]. Только этот момент может стать основой для утверждения любой возможности и достоверности в отношении фактов сознания и изучения бытия как такового, и здесь Несмелов показывает роль и значение критицизма И. Канта, который вполне ясно обозначил именно такую свою позицию. Тем не менее, Несмелов в данном случае указывает, что Кант опирается не на данные самосознания, а на другие, по мнению православного теиста, совершенно ложные основания. Анализируя кантовскую гносеологию, казанский профессор пишет: «Капитальная ошибка Канта заключается в том, что признавая критерием достоверности один только чувственный опыт, он совершенно исказил гносеологическое значение самосознания, и вместе с тем, он совершенно потерял из виду единственное основание всякой возможной достоверности» [Несмелов, 2000, 137]. По мнению Несмелова, Кант требовал совершенно немислимой возможности познания об идеальной сфере

и области духа по образу и подобию познания о мире, но это познание о мире не может быть познанием непосредственным, так как внешний мир существует не сам по себе, а лишь постольку, поскольку я признаю его таковым: «Непосредственно я знаю только о своём собственном бытии, и потому именно, что я знаю о своём собственном бытии непосредственно, я, стало быть, знаю объект, если же я знаю о нём не в воззрении, то очевидно, я знаю о нём не как о явлении моего сознания» [Несмелов, 2000, 138]. Позиция православного философа-теиста совершенно определённая – он считает несостоятельным кантовское отделение явления сознания от бытия субъекта, полагая, что самосознание есть не «выражение себя, как явления для себя», а «утверждение себя, как существующего предмета, наряду со всеми существующими предметами». Подобное «утверждение себя самого», в котором сознание и бытие объявляются вполне «тождественными» и которое оказывается «единственным непосредственным познанием» и есть, согласно Несмелову, действительное основание для суждения о реальной состоятельности всякого другого познания (Несмелов, 2000, 138). Человек сознаёт себя действующим в мире, и в силу тождества самосознания и самобытия он, очевидно, является таковым и в реальной действительности. Действуя же в мире, человек, как полагает Несмелов, этим самым своим действием утверждает и действительное бытие этого мира. Если бы человек только ощущал и представлял себе внешний мир, то он и существовал бы для него только в его ощущениях и представлениях, если же он действует в мире, то этот мир, очевидно, существует не в нём самом, как его «представление», а вне его как «подлинный объект» его действий.

Примечательно, что Несмелов в вышедших отдельным изданием лекциях, прочитанных им на богословских курсах Казанского учебного округа в августе 1912 г., признаёт гносеологическую онтологию эмпириокритицизма фактически разновидностью учения Канта об априорных формах чувственно-наглядного представления. Он показывает, что теоретические выводы Э. Маха и Р. Авенариуса нисколько не устраняют противоположности субъективного и объективного, трансцендентного и имманентного. Тем самым он продолжает традицию православной критики эмпириоритицизма, которая сформировалась ещё за несколько лет до выхода этой брошюры Несмелова «Вера и знание с точки зрения гносеологии» [см.: Пишун, 2009, 122–127].

Разумеется, Несмелов понимал, что такая его мысленная конструкция может быть оспорена, поэтому он признаёт несомненно законным положение, что утверждаемая в самосознании действительность человеческих действий нисколько не утверждает действительность этих действий как таковых именно в мире, а не в самом человеке. Акт самосознания, по Несмелову, есть «первичное выражение акта восприятия бытия и, стало быть, конечное основоположение всякого реального мышления о бытии»; в этом акте все явления сознания «усваются себе» субъектом сознания и в этом именно усвоении «воспринимаются» им. По причине этого психологического тождества явлений сознания и «восприятия» их субъектом сознания, акт самосознания, согласно казанскому философу, «непосредственно» говорит лишь об одном реальном бытии, именно о реальном бытии «самого же творческого субъекта сознания» [Несмелов, 1992, 42].

Несмелов приводит весьма оригинальную аргументацию своей точки зрения: «Если субъект может действовать в себе самом, то это действие его, разумеется, есть действие *чистое*, т.е. действие на *ничто*, но в результате своём это чистое действие всё-таки непременно оказывалось бы *творением из ничего* определённое вещи в качестве объекта определённого действия, следовательно, проведённое нами возражение в действительности превращает в вопрос не существование внешнего мира, а только способ его осуществления в бытии: мир может быть *дан* субъекту, но он может быть и *создан* субъектом из ничего. Какое из этих двух положений правильно, – это уже совершенно другой вопрос, к действительности существования мира и к возможности достоверного познания об этом существовании не имеющий никакого отношения. Будет ли мир дан субъекту, или он будет создан субъектом, – это совершенно безразлично: о существовании этого мира субъект узнает и может узнавать только из своих действий в нём, т.е. реальное познание мира утверждается

и может утверждаться только на сознании человеком себя самого, как действующего в мире» [Несмелов, 2000, 139].

Таким образом, сущность взгляда Несмелова на процесс познания в его отношении к вере состоит в том, что русский теист в своём гносеологическом обосновании природы знания и веры сближает их, называя оба этих феномена двумя разными моментами одного и того процесса познания. Своей высшей точки это «гносеологическое сближение» веры и знания достигает в признании Несмеловым акта самосознания в качестве утверждения действительного бытия не только субъекта, но и мира, как реальной сферы активности субъекта. Этот акт самосознания имеет психологические основания, фактически Несмелов стремится соединить виртуалистский психологизм с теистическим антропологизмом именно в ходе анализа соотношения знания и веры.

Библиографический список

1. Психология религии в России XIX – начала XX века: Коллективная монография / Сост. К.М. Антонов. – М.: Издательство ПСТГУ, 2019. – 536 с.
2. Бердникова, А.Ю. Проблема психологического доказательства бытия Бога В.И. Несмелова в контексте его христианской антропологии: «За» и «Против» / А.Ю. Бердникова // Вестник РУДН. Серия: Философия. – 2019. – № 1. – С. 19–31.
3. Васильев, А.В. К вопросу о судьбах антропологизма Л. Фейербаха в России / А.В. Васильев // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. – М.: Российская академия управления, 1992. – Вып. VII. – С. 105–122.
4. Добин, А.В. Проблема человека в философии В.И. Несмелова: дисс. канд. филос. наук: 09.00.03 / А.В. Добин; СПбГУ. – СПб., 1996. – 161 с.
5. Емельянов, Б.В. Персоналогия русской мысли / Б.В. Емельянов. – Нижневартовск: Изд-во Нижневартовского гос. университета, 2014. – 391 с.
6. Киносьян, В.А. Загадка человека (о философско-религиозном учении В.И. Несмелова) / В.А. Киносьян. – Казань, 2005. – 162 с.
7. Несмелов, В.И. Наука о человеке / В.И. Несмелов. – СПб., 2000 (репр.). – Т.1. – 438 с.
8. Несмелов, В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии / В.И. Несмелов. – Казань: МП «Вернисаж», 1992.
9. Нижников, С.А. Метафизика веры в русской философии / С.А. Нижников. – М.: ИНФРА-М, 2012. – 313 с.
10. Нижников, С.А., Гребешев И.В. Генезис и развитие метафизической мысли в России / С.А. Нижников. – М.: Руниверс, 2016. – 504 с.
11. Немева, Д.А. Феномен веры в гносеологии В.И. Несмелова / Д.А. Немева // Известия Саратовского университета. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2011. – Вып. 3. – Т.11. – С. 55–57.
12. Никитина, Т.И. Исходные принципы и категории философского мировоззрения В.И. Несмелова / Т.И. Никитина // Теоретическое наследие В.И. Несмелова и современность: мировоззренческий диалог науки, философии и религии. Материалы II Всероссийской научной конференции (Казань, 16–17 мая 2008 г.). – Казань: КГАСУ, 2009. – С. 101–111.
13. Пишун, С.В. Антропологизм и синтетизм в интерпретации соотношения веры и знания: взгляд В.И. Несмелова / С.В. Пишун // Философия познания. К юбилею Л.А. Микешиной. – М.: Издательство Российской политической энциклопедия, 2010. – 664 с.
14. Пишун, С.В. Гносеологические основания философско-религиозной антропологии В.И. Несмелова / С.В. Пишун // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2005. – № 1. – С. 25–36.
15. Пишун, С.В. Психо-гносеологическая концепция эмпириокритицизма и её критика в православном духовно-академическом теизме начала XX в. / С.В. Пишун // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 121–129.
16. Сулема, А.А. Гносеологические основания антропологического теизма В.И. Несмелова на материале ранней работы «проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания» / А.А. Сулема // Религиоведение. – 2017. – № 3. – С. 87–114.
17. Сухова, Н.Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века) / Н.Ю. Сухова. – М.: Издательство ПСТГУ, 2006. – 658 с.

Текст поступил в редакцию 02.04.2021.

Принят к публикации 05.08.2021.

Опубликован 28.09.2021.

References

1. Antonov K.M. *Psihologiiia religii v Rossii XIX-nachala XX veka: Kollektivnaya monografiya* [Philosophy of religion in Russia in the 19th – early 20th century: collective monograph]. Moscow, 2019, 536 p. (in Russian).
2. Berdnikova A.J. *Vestnik rossiyskogo universiteta druzhby narodov* [Bulletin of Peoples Friendship University of Russia]. 2019, no. 1, pp. 19–31 (in Russian).
3. Vasiliiiev A.V. *Otechestvennaya filosofiya: opyt, problemy, orientiry issledovaniya* [Domestic philosophy: experience, problems, research guidelines]. Moscow, 1992, pp. 105–122 (in Russian).
4. Dobin A.V. *Problema cheloveka v filosofii V.I. Nesmelova: dis.kand.filos.nauk* [The Problem of Human in the Philosophy of V.I. Nesmelov. PhD Thesis in Philosophy]. SPbGU. St. Petersburg, 1996, 161 p. (in Russian).
5. Emelianov B.V. *Personologiiia russkoy misli* [Personology of Russian thought]. Nizhnevartovsk, 2014, 391 p. (in Russian).
6. Kinoshian V.A. *Zagadka cheloveka (o filosofsko-religioznom uchenii V.I. Nesmelova)* [The Mystery of Human (On the Philosophical and Religious Teaching of V.I. Nesmelov)]. Kazan, 2005, 162 p. (in Russian).
7. Nesmelov V.I. *Nauka o cheloveke* [Human Science]. St. Petersburg: Izdanie Tsentra izucheniia, okhrany i restavratsii naslediiia sviashennika Pavla Florenskogo, 2000, 438 p. (in Russian).
8. Nesmelov V.I. *Vera i znanie s tochki zreniia gnoseologii* [Faith and Knowledge in the Context of Epistemology]. Kazan: MP “Vernisazh”, 1992. XXIV, 110 p. (in Russian).
9. Nizhnikov S.A. *Metaphizika very v russkoy filosofii* [Metaphysics of faith in Russian philosophy]. Moscow, 2012, 313 p. (in Russian).
10. Nizhnikov S.A., Grebeshev I.V. *Genesis i rasvitiye metafizicheskoy mysli v Rossii* [Genesis and development of metaphysical thought in Russia]. Moscow, 2016, 504 p. (in Russian).
11. Nemova D.A. *Izvestiia Saratovskogo universiteta* [Bulletin of Saratov State University]. 2011, vol.11. Series Philosophy, Psychology, Pedagogic. Vol. 3, pp. 55–57 (in Russian).
12. Nikitina T.I. *Teoreticheskoe nasledie V.I. Nesmelova i sovremennost: mirovozzrencheskii dialog nauki, filosofii i religii: materialy II Vserossiyskoi nauchnoy konferentsii (Kazan, 16–17 maya 2008 g.)* [Theoretical Heritage of V.I. Nesmelov and Present Times: Worldview Dialogue of Science, Philosophy, and Religion: Proceedings of the 2nd All Russian Scientific Conference (Kazan, May 16–17, 2008)]. Kazan: KGASU, 2009, pp. 101–111 (in Russian).
13. Pishun S.V. *Filosofiya poznaniya. K yubileyu L.A. Mikeshinoy* [Philosophy of knowledge. To the anniversary of L.A. Mikeshina]. Moscow, 2010, 664 p. (in Russian).
14. Pishun S.V. *Sotsialnye i gumanitarnye nauki na Dalnem Vostoke* [Social Studies and Humanities in the Far East]. 2005, no. 1(5), pp. 25–36 (in Russian).
15. Pishun S.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2009, no. 1, pp. 122–127 (in Russian).
16. Sulema A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2017, no. 3, pp. 87–114 (in Russian).
17. Suhova N.J. *Vishaya duhovnaya shkola: problemii i reformi (vtoraya polovina XIX veka)* [Higher spiritual school: problems and reforms]. Moscow, 2006, 658 p. (in Russian).

Submitted for publication: April 2, 2021.

Accepted for publication: August 8, 2021.

Published: September 28, 2021.