

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

*Епископ Константин (Горянов),
ректор Санкт-Петербургской
духовной академии и семинарии*

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ВИКТОРА НЕСМЕЛОВА

Русский философ и богослов Виктор Иванович Несмелов (1863—1937) относится к категории тех незаслуженно преданных забвению мыслителей, память и творческое наследие которых следует возратить отечественной культуре.

Николай Бердяев подчеркивал, что особо печальным явлением русской интеллигенции является упорное нежелание знакомиться с зачатками своей философии. «В стороне стоит довольно крупная фигура Чичерина, у которого многому можно было бы поучиться. Потом Козлов, князь С. Трубецкой, Лопатин, Н. Лосский, наконец, мало известный В. Несмелов — самое глубокое явление, порожденное оторванной и далекой интеллигентному сердцу почвой духовных академий»¹.

Именно Несмелов является автором учения, которое по существу представляет первый систематический опыт философского обоснования православной антропологии. Он был одним из первых представителей того идеалистического движения в России, которое сводило всю проблематику философии к учению о человеке. И тем не менее, в силу исторических обстоятельств, жизнь и антропология Несмелова остается мало известной. До недавнего времени не было ни одного обстоятельного исследования, посвященного жизни и творчеству В. И. Несмелова. Однако сейчас интерес к Несмелову возрождается, о чем свидетельствуют конференции в Казани и диссертационные работы. Биографические сведения о нем также отличаются исключительной краткостью и неточностью. Как правило, указывались дата рождения, должность, главные труды и неправильный год смерти. Так, Р. Гальцева в «Философской энциклопедии» указывает дату смерти Несмелова — 1920 год. Это побудило автора настоящего

¹ Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. М., 1910. С. 18.

доклада не только произвести исследование его антропологического наследия, но и составить биографию Несмелова на основании архивных дел Казанской духовной академии (хранящихся в 10-м фонде, описи 1 и 2, ЦГИА ТАССР г. Казани) и воспоминаний родственников. Результаты исследования наиболее подробно изложены в кандидатской диссертации на тему: «Русская религиозно-философская антропология на рубеже XIX—XX веков: В. С. Соловьев и В. И. Несмелов», защищенной в 1990 году в Московской Духовной Академии. Автору принадлежит первая публикация фотографии и биографии Несмелова в 5-м и 6-м номерах «Вестника Белорусского Экзархата» за 1990 год.

Термину «антропология» придавалось и придается различное значение в зависимости от того, смотрят ли на антропологию как науку о человеке только с атомно-физиологической точки зрения или в нее включают в большей или меньшей степени и духовную деятельность человека. За рубежом, особенно в Великобритании и США, в антропологию входят также археология и этнография¹. Поскольку человеческая природа представляет для изучения две области — телесную и духовную, труды антропологов имеют анатомио-физиологическую или психологическую направленность. Аристотель, которому принадлежит первое систематическое изложение познаний о человеке, отдает явное предпочтение психологии перед биологией, говоря, что «занимающемуся теоретическим рассмотрением природы следует говорить о душе больше, чем о материи, поскольку материя скорее является природой через душу, чем наоборот»². В советской литературе изобретение термина «антропология» (от греч. *ανθρωπος* — человек и *λογος* — учение) как науки о человеке неверно приписывается Аристотелю. Так, в «Философской энциклопедии» написано: «Значительного развития антропология достигла в Древней Греции и Риме. Термин антропология принадлежит Аристотелю»³. Авторы университетского учебника уточняют, что Аристотель «употребил это слово преимущественно при изучении духовной природы человека»⁴.

¹ *Munro R. Anthropology. Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. By Hastings J. In 12 vol. Edinburg, N.-Y., 1908—1921. V. 1. P. 561.*

² *Аристотель. О частях животных, 641 а. М., 1937. С. 39.*

³ *Антропология // Философская энциклопедия. М., 1960. Т. 1. С. 78.*

⁴ *Рогинский Я. Я., Левин М. Г. Антропология. М.: Высшая школа. 1963. С. 4.*

Однако, термина «ανθρωπολογία» древние греки вообще не употребляли, и он отсутствует в самом полном словаре Лидделя и Скотта¹. Но в этом же лексиконе на с. 141 есть похожее слово «ανθρωπολογος», которое действительно первым и единожды употребил Аристотель в своей «Никомаховой этике» (1125a5). В этом тексте на древнегреческом языке «ανθρωπολογος» выступает не как существительное женского рода, а как прилагательное двух окончаний и на русский язык переводится деепричастием «говорящий о человеке»². Более полное и правильное представление о значении слова «ανθρωπολογος» выясняется из контекста «Никомаховой этики», где Аристотель перечисляет качества характера и правила поведения «величавого человека». В переводе Н. В. Брагинской это выглядит так: «Он (т. е. «величавый человек». — Е. К.) не **обсуждает людей** (ανθρωπολογος), ибо не станет говорить ни о себе, ни о другом, право же, ему нет дел ни до похвал себе, ни до осуждения других, и в свою очередь он скуп на похвалы»³.

До христианства античность не знала понятия личности. Идея восприятия человеком себя как цельной личности была выдвинута Тертуллианом (ок. 160 — ок. 220), но непосредственным образом эту проблему стал разрабатывать блаженный Августин, епископ Гиппонский (354—430). Человек обретает в христианстве некую самооценку, независимую от космологических сюжетов. Появляется представление о человеке как неповторимом существе, воплотившем в себе телесно-чувственную субстанцию, одушевленном разумом. Этот человек, как капля росы, отражает в себе мир, он «микрокосм», но в то же время человек является носителем и «образа Божия», поэтому он не просто дитя природы. «Христианство освободило человека от власти космической бесконечности, — писал русский философ Н. Бердяев, — в которую он был погружен в древнем мире, от власти духов и демонов природы. Оно поставило его на ноги, укрепило его, поставило его в зависимость от Бога, а не от природы»⁴.

¹ H. G. Liddel and Scott. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1977.

² Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий; под ред. С. И. Соболевского. М., 1958. Т. 1. С. 151.

³ Аристотель. Никомахова этика, 125a5 // Сочинения: в 4-х тт. М., 1984. Т. 4. С. 134.

⁴ Бердяев Н. А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 159.

Христианская антропология составляет третье звено в христианской онтологии после теологии (собственно учения о Боге) и космологии. Главной задачей святоотеческого богословия было определение основных догматов, а антропологические темы разбирались в основном попутно. Высказывания о человеке имплицитно содержатся в Библии, но чисто антропологических трудов из эпохи расцвета богословской мысли можно назвать лишь два: «Об устройении человека» святого Григория, епископа Нисского (379), и «О природе человека» Немессия, епископа Эмесского (нач. V века). Их антропология находится в пограничной области, частично относясь к сфере богооткровенных истин и частично приходя в соприкосновение с философией, естествознанием, медициной. Именно в христианскую антропологию идеи классической философии всегда проникали наиболее свободно, что имело, однако, не всегда положительные последствия (например, идея переселения душ Платона). Антропологическая тематика часто затрагивалась и в не посвященных специально проблеме человека трудах последующих великих богословов. Но это не богословская антропология, как она сейчас понимается. Ибо, во-первых, отсутствует обдуманная систематика данных на основе единого рефлексивно данного подхода, и, во-вторых, категории, связанные с такими непосредственными высказываниями о человеке — это в значительной мере категории предметного мира. Поэтому остается опасность не распознать богословское своеобразие человека и рассматривать его лишь как часть мира, имеющую чисто предметную объективность.

Следует отметить, что сама антропологическая устремленность (в смысле современной антропологии) продолжительное время не находила для себя адекватной формулировки и — главным образом внутри западной философии вплоть до начала Нового времени — проявляла себя в постановке вопросов метафизической психологии. Главными темами, которые разрабатывали христианские мыслители, были: своеобразие человеческой души, состав души, материальность души, её телесность и духовность, происхождение души, её самостоятельность и бессмертие. Особенно много писали об «отношении» души к телу. В истории западной антропологии античный космоцентризм уступает место теоцентризму Средних веков; окрашенный в гуманистические тона натурализм Возрождения сменяется возвышением личности в эпоху Просвещения, а за-

тем обостренным интересом к субъективности человека в период романтизма. Представление о ничтожности и хрупкости «мыслящего тростника» (выражение Б. Паскаля), сложившееся в европейской культуре XVII–XVIII веков, замещается в XIX — начале XX столетия верой в дарвинизм и безграничные возможности эволюции.

Сам термин «антропология» появляется лишь в XVI веке в Германии — в чисто анатомическом сочинении «Антропология о достоинстве, природе и свойствах человека и об элементах, частях и членах тела человека»¹. В конце того же столетия вышел трактат «Антропологическая психология, или учение о человеческой душе. Антропология. Ч. II, о строении человеческого тела в методическом описании»².

Таким образом, в западноевропейской литературе довольно рано укоренилось двойное понимание термина «антропология», а именно, как науки о человеческом теле, с одной стороны, и о человеческой душе, с другой. «В последующий период так именуются исследования по эмпирической психологии, связанные в основном с морально-философскими вопросами»³. Термин «психология» принадлежит также Касманну. Первый труд по антропологии в России принадлежит Панкратьевскому диакону Ивану Михайлову⁴.

Религиозно-философская мысль и раньше уделяла много внимания проблеме человека. Но к традиционным проблемам присоединились угроза перенаселения Земли и существующая депопуляция России, геновая инженерия, клонирование человека и пересадка органов, глобализация и вживление микрочипов, всемирная сеть Интернет и создание искусственного интеллекта — т. е. вытеснение «онтологизма» «технологизмом». В настоящее время вопрос о человеке, его сущности, природе, смысле жизни и взаимосвязи с Богом стал тем теоретическим стержнем, вокруг которого вращается вся этическая и религиозная проблематика, и не только...

¹ *Magnus Hundt. Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis. Leipzig, 1501.*

² *Otto Casmann. Psychologia Anthropologica, sive Animae humanae doctrina. Anthropologiae p. II, de fabrica humani corporis mtthodice descripta. Hanau, 1594, F 1604.*

³ *Halder A. Anthropologie, philosophische // Lexikon fur Theologie und Kirche. Freiburg, 1957. Bd. 1. S. 615.*

⁴ Наука о душе или ясное изображение ея совершенств, способностей и безсмертия. М., Типография Решетникова. 1796.

Конвергенция богословия и философии в области антропологии разворачивается не однолинейно, а в многообразных взаимодействиях и формах. В начале XX века возникла религиозно-философская антропология. Эксплицитная религиозная антропология по форме может быть выражена в виде широкого религиозно-философского учения о человеке и богословской антропологии. Последняя исходит из догматического богословия: «Это раздел догматики, в котором развивается христианское учение о человеке, то есть учение о сотворении человека и составе человеческой природы, о началах и особенностях человеческой души, о первоначальном состоянии первозданных, самовластии человека, о падении, о протеческом грехе и его последствиях, о грехе вообще, о спасении и обожении человека во Христе. Главным источником догматической антропологии является Священное Писание»¹. Такая антропология непосредственно связана с церковным учением, конфессиональна, несет на себе отпечаток так называемого «академического богословия». «Различие богословской и философской антропологии заключается в том, — пишет известный протестантский теолог Р. Прентер, — что первая рассматривает человека в свете Божественного Откровения во Христе Иисусе, в то время как философская антропология основывается на эмпирическом самопознании человека. Богословская антропология не может ни критически воспринимать философскую антропологию, ни отбрасывать её как заблуждение. Даже когда человек рассматривается в свете Откровения, эмпирическое самопознание доставляет свою ограниченную пользу»². Это является общепринятым мнением, не только протестантских, но и православных, а также католических богословов. Соответствующим образом настраиваются и в критической литературе. Антропологическое обоснование религии, выражающее в виде феноменов религиозного опыта глубинные и жизненно важные запросы человечества, открывает для апологии христианства немало новых возможностей. Наши оппоненты также признают, что «из всех теологических концепций и дисциплин богословская антропология в наибольшей мере обладает возможностями соединять различные формы общественного сознания, коор-

¹ Δημητροπουλος Παν. Χ. Ανθρωπολογία Δογματική // Θρησκευτική καὶ Ἠθική Ἐγκυκλοπαιδεία. Ἀθῆναι, 1963. Τ. 2. Σ. 815.

² Prenter R. Anthropologie. IV. Dogmatisch // Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen, 1957. Bd. 1. S. 420.

динировать религиозную философию, психологию, социологию и педагогику»¹.

Несмелов является автором двухтомной «Науки о человеке», которая по существу представляет первый систематический опыт философского обоснования учения о человеке. Его принцип: объяснить загадку человека можно только исходя из человека, потому что иначе человек превращается в один предмет из ряда предметов. Появление православной антропологии Несмелова в условиях того времени надо понимать также и как защитную реакцию на материализм русской интеллигенции и на неправомочную идеологизацию естественных наук. Это неотъемлемая заслуга Несмелова. Его антропология противостоит теориям, в первую очередь дарвинизму, которые определяют человеческое сознание как результат эволюции материального мира. «Одно уже то обстоятельство, что человек мог обольстить себя желанием божественной жизни, что он мог не удовлетвориться своим действительным положением в мире и отверг это положение, — одно уже это обстоятельство само по себе доказывает, что человек — не случайное порождение земли и не прирожденный раб природы. Ведь простое животное никогда не создает относительно себя никаких иллюзий и поэтому никогда не отрицает существующей для него действительности»². Позже эту же мысль повторил Макс Шелер (1874–1928), один из основоположников западноевропейской «философской антропологии». У Шелера человек как существо противостоит миру, окружающей среде. Только человек может относиться *принципиально аскетически* к своей жизни. «По сравнению с животным, которое всегда говорит “да” действительному бытию, даже если пугается и бежит, человек — это “*тот, кто может сказать нет*”, “*аскет жизни*”, вечный протестант против всякой *только действительности*»³.

Бердяев верно охарактеризовал Несмелова как глубокого, но малоизвестного философа. При жизни Несмелова русской религиозно-философской мысли был присущ онтологизм. Почти все выдающиеся отечественные философы испытали силь-

¹ Никонов К. И. Критика антропологического обоснования религии. М., Изд-во МГУ. 1989. С. 186.

² Несмелов В. И. Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного Откровения. Казань, 1895. С. 3.

³ Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., Прогресс, 1988. С. 65.

ное влияние В. С. Соловьева. Уникальный Несмелов стоял на позициях психологизма.

Необходимость уяснения природы человеческой личности заставляет Несмелова как последовательного философа перейти на путь гносеологических изысканий. В. И. Несмелов с самого начала разграничивает составные части понятия «мировоззрение»: наука, философия и религия. Наука не ставит вопрос о том, какой смысл в изучаемой деятельности мировых сил и к чему направляются изучаемые нами бесконечно сложные процессы во Вселенной. В пределах опытного исследования природы это совершенно неразрешимо. «Хотя мир и представляет собою для нашего познающего мышления обширную книгу, однако эта книга, в эмпирическом данном составе ее, оказывается для нас книгою без начала и без конца»¹. Ученые не знают происхождения материи в прошлом и не могут создать *ex nihilo* (из ничего) ни грамма вещества и научно (экспериментально) не могут доказать, что будет. Поэтому естествоиспытатель не вправе ставить вопрос о смысле мирового существования. И тем не менее ученые ставят эти вопросы: во-первых, потому, что это интересно, а во-вторых, потому, что в мире существует и та полота реальной действительности, которая создается человеческим разумом. Поэтому она представляет из себя планомерно организованную систему целей и средств. Этот искусственный мир, создаваемый человеком, в свою очередь в каждом человеке создает субъективную уверенность, что все мировое бытие тоже опирается на какое-то разумное основание, тоже построено по плану и тоже преследует какие-то разумные цели. Однако они экспериментальному исследованию не подлежат.

Поэтому, оставленные наукой, но научно вовсе не устранимые, эти вопросы смысла бытия и другие неизбежно создают рядом с экспериментальной наукой другую, умозрительную, науку — философию. Философия изучает тот же самый мир, но с точки зрения конечных причин, опираясь на данные естественных наук. Таким образом, философия «дополняет положительную науку не какими-нибудь фактическими познаниями неведомых границ мирового бытия, а исключительно своими рациональными соображениями относительно конечного смысла и значения мировых процессов»². Стремясь

¹ Несмелов В. И., проф. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 4.

² Там же. С. 7.

выразить идею планомерного устройства мира, философия располагает научные факты по той или иной схеме. Так человеческий разум создает философские системы.

Однако человеческий интеллект так организован, продолжает Несмелов, что по своей природе он способен рассматривать или оценивать мир не только с точки зрения времени, но и с точки зрения вечности. С этой «точки зрения он рассматривает тот же самый мир вещей и событий в религиозном созерцании его безусловной основы, и потому, с этой религиозной точки зрения, мир представляется уже не только механическим сцеплением преходящих вещей и событий, но и реальным осуществлением во времени вечных идей и хотений Бога»¹. Отметим для уяснения этой мысли, что философия у Несмелова отличается от религии еще и тем, что религия есть жизнь по вере в Бога, а философия есть мысль об истинной жизни по истинной вере в Бога. А жизнь не менее важна, чем мысль.

Несмелов этим не удовлетворяется и делает попытку доказать объективность веры с позиции интуитивизма. Интуиция улавливает в мировом бытии присутствие чьей-то Всемогущей Силы, которою все содержится, и чьего-то Всевидящего Ока, от которого ничто не укрывается. Существует факт реальной идеальности собственной человеческой личности, т. е. «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. Эти исключительные свойства человеческой природы заключаются в разуме и в свободной воле человека... Быть разумным значит не только познавать эмпирически данное бытие, но и творить идеи бытия, а быть свободным значит не только изменять формы и процессы данного бытия, но и творить само бытие по идеям творческого разума о нем»². Наличие в человеке этих свойств делают его реальным образом живого, безусловного бытия, и только поэтому человек способен интуитивно воспринимать присутствие в мире неведомого Безусловного Бытия. По изображению тени нам невидимого и неизвестного предмета мы достоверно знаем о существовании того предмета, а по реально отброшенным в наш детермини-

¹ Там же. С. 9.

² Там же. С. 64.

рованный мир свободе и разумности мы достоверно знаем о существовании такого бытия, которому эти безусловные свойства свободы и разума действительно принадлежат в абсолютной степени. Поэтому мы не просто лишь имеем в нашем уме субъективную идею о Боге, но «мы сами с безусловными свойствами в нашей условной природе объективно представляем идеи, реальные образы Бога»¹.

Кроме того, голос совести указывает человеку в чувственном мире существующего сверхчувственный порядок «должного быть» — как установление Высшей Воли. И поэтому совесть судит человека за отступление от этого сверхчувственного порядка. Нравственность не создает религию — говорит Несмелов против Канта, — а только осуществляет ее. Из этих религиозных интуитивных познаний и переживаний логически в человечестве развиваются понятия о Боге как Верховном Законодателе и Судье, а далее — как о Промыслителе и Спасителе человека.

«Эта идея, — пишет Несмелов, — *не создается* человеком в мышлении различных явлений сознания и жизни и *не образуется* человеком из каких-то несуществующих впечатлений сверхчувственного опыта, а действительно дана человеку, но только она дана ему не откуда-нибудь совне в качестве мысли о Боге, а предметно-фактически осуществлена в нем природой его личности, как живого образа Бога. Если бы человеческая личность не была идеальной по отношению к реальным условиям ее же собственного существования, человек и не мог бы иметь идеи Бога, и никакое откровение никогда бы не могло бы сообщить ему эту идею, потому что он не в состоянии был бы понять ее. И если бы человек *не сознавал* идеальной природы своей личности, то он и не мог бы иметь никакого сознания о реальном бытии Божества, и никакое сверхъестественное действие никогда бы не могло вложить в него это сознание, потому что своим человеческим сознанием он мог бы воспринимать только реальность чувственного мира и реальность себя самого, как физической части мира. Но человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, и самим фактом своей реальной идеальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога, как истинной Личности»².

¹ Там же. С. 66.

² Несмелов В. Наука о человеке. Казань, 1905. 3-е изд. Т. I. С. 256—257 (выделено автором).

Таким образом, мы видим, что Несмелов, как и раньше, все свои рассуждения переводит на экзистенциальную почву. Для него идея Бога прирождена человеку. Он исходит из факта, а не из понятия, и этот факт не может быть ни философским, ни антифилософским, а просто лишь существующим.

Отправная точка антропологических построений Несмелова — это загадочная двойственность человеческого бытия в этом мире. С одной стороны, человек — дитя природы, «простая вещь» физического мира, подвластная жестким законам биологии, физиологии. Человек даже пять минут не может прожить без кислорода. Эти законы равнодушны к тому, что человек, существующий как *личность*, разрушается подобно всему остальному. С другой стороны, человек, обладающий разумом, свободой и нравственностью, ясно сознает свою безусловную ценность, выходящую за пределы мира вещей. Несоответствие *идеальной* природы личности человека *реальным* условиям приковывающего его мира делает его существо двусмысленным, исполненным внутреннего конфликта. Несмелов обнаруживает, что тяга человека к идеальной жизни, его нравственные устремления не сводятся к субъективным желаниям, как утверждает позитивизм, а являются атрибутом объективной природы человека, чья духовная сущность прямо противоречит условиям его физической жизни и, стало быть, не вытекает из них. Можно привести пример: так, физиологическая жизнь организма осуществляется сложнейшими и очень жесткими механизмами регуляции. Повышение или понижение температуры тела на пять градусов — это катастрофа. Может ли такая физиология породить в человеке чувство свободы?

В человеке есть безусловное, надприродное начало: разум, самосознание, свобода и нравственность. Значит безусловное начало есть и вне человека — ведь материальное зеркало не может отражать несуществующий предмет. И здесь Несмелов делает сильнейший ход, выдвигая небывалую идею религиозной антропологии: человеческая личность является даже не зеркалом по отношению к Богу, а самим изображением Бога, и «образ Божий в человеке не возникает под формою какого-нибудь явления сознания, а представляется самою человеческою личностью во всем объеме ее природного содержания, так что это содержание непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в Себе Самом»¹.

¹ Там же. С. 270.

Человек лишь потому существует в качестве личности, что отображает в себе Безусловную Сущность и Личность. Истина бытия Божия утверждается здесь на неизвестных ранее основаниях. Эта мысль Несмелова, что образ Божий отображается не в какой-либо одной составляющей человека (например, в уме), а в совокупности всех проявлений личности, продолжается в православной концепции «богословия образа».

Несмелов выявил урезанность теории Фейербаха о происхождении религиозного чувства у человека. Лучшие стороны своего «я», поучает Фейербах, своих помыслов, чувств и желаний люди издревле абстрагировали и ипостасировали в божественные реальности. «Сущность теологии есть трансцендентная, положенная вне человека, сущность человека»¹. Импульсом к этому одухотворению и обоготворению была в человечестве мучительная противоположность между тем, что есть, и тем, как хочется, чтобы было. «Человек отличается от животных только тем, что он живая превосходная степень сенсуализма, всечувственнейшее и всечувствительнейшее существо в мире»². А Несмелов убедительно доказал, что человек — не только элемент видимого мира, но и участник *инобытия*, безусловного и сверхчувственного миропорядка: сознание «я» указывает на действительное существование человеческой личности в качестве метафизической сущности. В самосознании человек выходит за пределы этого мира — и не только в своих желаниях или заданиях. И самим существованием своим, «как живой образ Бога», человек свидетельствует о Бытии Божиим.

По мнению Бердяева, «его [Несмелова] метод обнаружения бытия Бога сильнее и убедительнее всех обнаружений из понятий, его доказательство — фактическое. А факт высшей природы неопровержим и позитивно необъясним»³. Человек сознает себя личностью высшего порядка, а не вещь природного порядка, и это сознание не могло возникнуть из мира вещей, из порядка низшей природы. Сознание своего богоподобия есть сознание не от мира сего. Это сознание родилось из мира иного.

Огромную заслугу Несмелова Бердяев выразил так: «Основная мысль Фейербаха об антропологической тайне религии

¹ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. М., Соцгиз, 1936. С. 108.

² Фейербах Л. О дуализме и бессмертии. СПб., 1908. С. 31.

³ Бердяев Н. Опыт философского оправдания христианства // Русская мысль, 1909. Кн. 9. С. 58.

обращена им в орудие защиты христианства»¹. Люди приходят к религии через двойственность своей природы, через заложенное в них богоподобие наряду со звероподобием или природоподобием. Человек не может примириться с тем, что он несовершенен и что совершенная абсолютная жизнь не есть его удел. Причина этой непримиримости не в субъективных желаниях, а в объективной природе.

В учении Несмелова о реальном отображении Бога в человеке — ключ ко всей его метафизике, его истолкованию идей Спасения и Искупления. Ведь противоречивая двойственность человеческого бытия есть не только факт жизни, но и свидетельство о виновности человека. Первый том «Науки о человеке» имеет подзаголовок «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни» и оценивается самим автором как вводный, вспомогательный. Решение вопросов гносеологии и психологии служит у Несмелова ключом к проблемам христианской антропологии, космологии, происхождения зла и учению о Спасении. Второй том «Науки о человеке» так и называется: «Метафизика жизни и христианское откровение».

Несмелов строит очень оригинальную — психологическую, как он выражается, — историю первого преступления в духовном мире. Первый виновник падения возгордился высотой своего положения и возымел желание подчинить себе мир, чтобы заменить собою для него Бога. Люцифер видел, что мир духов почитает в нем только своего великого вождя, а своей славе он обязан лишь в силу своего служения Богу. Поэтому он почувствовал тайную зависть к Богу. И вместе с тем он понимал, что своим бытием он обязан Богу, о чем знали и другие духи. Бог, таким образом, оказался единственным препятствием к осуществлению его мечты. И вот, он увидел в Боге своего врага и воспылал к Нему чувством непримиримой ненависти. Под влиянием этого чувства, если только о характере павшего духа можно судить по всем дальнейшим его действиям в человеческой истории (технология революций), он, вероятно, разразился дерзкой клеветой на Бога, стараясь приписать Богу все те нравственные недостатки, которые выросли из его собственной гордыни. Иначе совершенно невозможно объяснить хотя бы даже и относительный успех его провокации.

Эта катастрофа, вероятно, совершилась таким образом. Люцифер, прикрываясь мнимой любовью к своим собратьям

¹ Там же. С. 70.

и будто бы ратуя за их интересы, искусно забросил в них первую ложную мысль, что Бог создал духовный мир только в угоду своему эгоизму, для славословия. Эта мысль подрывала собою веру в безусловную святость Бога. Вторая мысль заключалась в том, что духи при других условиях своего существования достигли бы божеской славы. Эта мысль возбуждала чувство самолюбия и мятежные мечты о новых счастливых условиях жизни. И, наконец, третья, открыто провоцирующая идея заключалась в том, что интересы свободно-разумного ангельского мира не только чужды, но совершенно противны Божиим намерениям, и они, духи, в сущности, оказались лишь роковыми жертвами Его деспотии. Эта третья мысль в принявшем ее духе вызывала чувство протеста и вражды. «И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатанюю, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Откр 12:7–9).

После грехопадения и войны в духовном мире Люцифер перенес свою бунтарскую деятельность в пределы земли. Здесь также находились свободно-разумные существа и благоговейные читатели Бога — это были первые люди. Диавол подействовал на людей не путем внутреннего голоса их собственной мысли, а через говорящего змия, т. е. путем внешнего голоса физической природы. Диавол провоцирует конфликт между людьми и Богом по вышеприведенной схеме: «Знает Бог, что в день, в который вы вкусите их [плоды с древа познания добра и зла], откроются глаза ваши, и вы будете как боги, знающие добро и зло» (Быт 3:5). Ева была изумлена и заинтересовалась своим открытием. Она нарушила заповедь, вкусив запретный плод, не имея враждебного чувства к Богу, чего добивался змий. Ева думала только о себе самой и обольстилась необычайно легкой возможностью достигнуть божеского ведения с помощью материального внешнего средства, запретного плода, приняв его внутрь. «Следовательно, — делает вывод Несмелов, — она преступила Божию заповедь только по несчастной ошибке, т. е. *не назло Богу, не в видах намеренного противодействия воле Его, а лишь на мнимое добро себе самой*»¹. Ожидая, что они станут,

¹ Несмелов В. Наука о человеке. Казань, 1906. 2-е изд. Т. 2. С. 242 (выделено автором).

как боги, люди пристально наблюдали за собой. Вождевленное чудо не произошло. Появившееся затем чувство стыда следует рассматривать как продолжение греховного процесса. Запоздалое сознание того, что это еще и запрещенное Богом древо, поразило их чувством ужаса. Люди у Бога не просили прощения потому, что сами себе простить не могли своего преступления. Нанести своим преступлением оскорбление Богу человек не мог бы даже при всем желании, потому что Бог видит в этом желании не оскорбление Себя, а лишь нравственное уродство человека. Преступление же состояло в том, что люди захотели, чтобы их высокое положение в мире зависело не от свободного развития ими своих духовных сил, а от физического питания их известными плодами; они в сущности захотели того, чтобы их жизнь и судьба определялась не ими самими, а внешними материальными причинами. «Своим суеверным поступком люди добровольно подчинили себя внешней природе и сами добровольно разрушили то мировое значение, которое они могли и должны были иметь по духовной природе своей личности»¹. Люди дарованную им Богом свободу подчинили закону механической причинности.

С грехопадением человек изменился не в существе своей природы, а только в соотношении ее элементов. Он не потерял ни ума, ни чувства, ни свободной воли и сохранил ту же самую физическую организацию. И тем не менее, он все-таки действительно стал совсем другим человеком, потому что его падение осуществило в нем то роковое противоречие тела и духа, которое, как наличный закон его природы, подчинило его физическому закону греха и одновременно поставило его в ненормальное отношение и к Богу, и к миру. Первозданная иерархия в человеке, ранее открытом для благодати и изливавшей ее в мир, была перевернута. Дух должен был жить Богом, душа — духом, тело — душой. Но дух начинает паразитировать на душе. Душа становится паразитом тела — поднимаются страсти, которые губят тело (болезни «на нервной почве»). А потом и тело становится паразитом, убивает, чтобы питаться. Люди вначале были вегетарианцами. В силу падения людей и все творение потеряло разумную цель своего бытия, «потому что тварь покорила суете не добровольно, но по воле покорившего ее... Ибо знаем, что вся тварь совокупно стонает и мучится донныне» (Рим 8:20, 22).

¹ Там же. С. 252.

Так с грехопадения прародителей началось блуждание человека по дорогам истории в поисках истины и смысла жизни, в поисках спасения и искупления от греха. В Лице Иисуса Христа в мир неправды явился праведник в собственном смысле этого слова. Никогда не следуя внушениям человеческой плоти и крови, Христос действительно раскрыл в своей человеческой жизни такую полноту нравственного совершенства, которая возможна только в жизни истинного человека от Бога. Его земная жизнь явилась совершенным воплощением мысли о жизни самого Небесного Отца. Он — Иисус Христос — впервые осуществил вполне Божию мысль о бытии. Уже одним тем, что, будучи Сыном Божиим, жил в этом мире, Он вполне оправдал Божие дело создания мира, т. е. Христос явил оправдание Бога в Его творческой деятельности. Но это еще не оправдание людей пред Богом за их уклонение от Божия закона жизни.

Для Иисуса Христа смерть не была необходимостью: в Нем дух не служил смертному телу, а тело являлось органом нравственной жизни бессмертного духа. Поэтому Иисус Христос выпадал из общей закономерности, и поэтому Его мученическая смерть была искупительной — она уничтожила грех в мире. Личность Христа и есть богооткровенный ответ на загадку о человеке: Христос по плоти есть абсолютный, божественный Человек, предвечно осуществленный Образ и Подобие Отца. Он добровольно принес Себя в искупительную жертву и таким образом спас от гибели жизнь грешного мира. Мир воссоздан, изменен Христом, но так, что условия его наличного существования еще остаются неприкосновенными. Смерть уничтожает и грех или вину. Но обычная смерть разрушает и самого человека. Поэтому недостаточна обыкновенная мученическая смерть на Кресте, хотя она и уничтожает грех. Но вот Христос воскрес, и Его воскресение закрепляет освобождающий от греха смысл его смерти.

Несмелов ссылается на 5 главу Послания к Римлянам и 15 главу 1 Послания к Коринфянам Апостола Павла, где больше всего говорится о воскресении Христа — Нового Адама, а затем и всего обновленного человечества (например: «как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни» — Рим 5:18; «как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» — 1 Кор 15:22). И он приходит к следующему выводу. Поскольку Сын Божий (Слово-Логос, Вторая Ипостась Святой Троицы) соеди-

нился с человеческой природой, а не с личностью человека, поэтому Иисус Христос — это Новый Адам и поэтому обожение охватывает всю человеческую природу, а не только конкретную её личность¹. Своим воскресением Иисус Христос делает человеческую природу участницей вечности Божией. Сын Божий, принимая в вечность человеческую природу, тем самым указывает, что все её собственники становятся участниками вечности. Воскресение Христа не является воскресением индивидуальной человеческой личности, но воскресением всей человеческой природы. Поэтому воскресение Христа вводит закон всеобщего воскресения людей.

Несмеловская аргументация закона всеобщего воскресения людей имеет тройное обоснование: теологическое, христологическое и антропологическое. Всеобщее воскресение людей совершится по той причине, что оно является предвечной волей Бога Отца. Единственным его осуществителем является Его Единородный Сын, Иисус Христос, Который сделал вечной человеческую природу через «вечное» соединение с ней. Отсюда, все люди имеют эту вечную природу и не могут иметь иной, поскольку являются детьми Нового Адама. Однако этот факт не исключает их физической природы, в которой они существуют в материальном мире, как и вечное богочеловечество Христа не исключало Его существования в смертном теле. Люди умирают с точки зрения их существования в физическом мире, однако, благодаря Христу, достигают неистребимой природы и в силу этого должны воскреснуть. Третьим моментом признания воскресения Христа основой закона воскресения всех людей является то, что Христос по отношению к людям выступает в качестве Нового Адама. Творец через Свое вхождение в историю творения делит с ним его судьбу, «так что по отношению к роду человеческому Он тогда явится Новым Адамом, — не по образу древнего Адама, взятого из персти земной и бывшего физическим родоначальником всего поколения людей, а по новому образу Небесного человека, обладающего полнотой животворящего духа и оживляющего весь род человеческий именно по животворящей силе Своего богочеловеческого главенства над миром»². Благодаря этому главенству, продолжает автор, откровение нового мира и воскресения всех лю-

¹ Там же. С. 350.

² Там же. С. 342.

дей «совершится также естественно, как естественно совершается теперь явление смерти»¹.

Необходимо признать, что опирающиеся на Священное Писание и учение святых отцов размышления Несмелова о всеобщем воскресении людей довольно своеобразны. Интерпретируя учение о Христе как Новом Адаме, Несмелов подчеркивает два момента: во-первых, «главенство» Воплощенного Логоса над людьми; во-вторых, результат этого «главенства» — Воплощенное Слово является Отцом нового человечества. Христос, согласно халкидонскому догматическому определению, является единосущным не только Отцу, но также «нам по человечеству». Несмотря на то, что Личность Иисуса Христа не является человеческой личностью, но Божественной, тем не менее она имеет самое глубокое единство со всякой человеческой личностью, поскольку является её первообразом. Все люди, говорит Несмелов, были созданы по образу Божию, согласно образу Личности Логоса. Личность Сына Божия, соединяясь с человеческой природой, становится Новым Адамом, рождающим нового человека, в котором совершенным образом образ Божий осуществляется в богоподобии. Такое, собственно, осуществление человека является самым важным результатом его происхождения от Нового Адама. Благодаря этому происхождению человек становится участником обновленной человеческой природы. «Новое» этой природы, как уже было указано, заключается в её обожении. Таким образом, Новый Адам становится Отцом обоженного человечества. Поэтому для Несмелова становится действительным то, что благодаря Спасителю все люди воскреснут, так, как через грех Адама все умирают².

Итак, человеческая природа Христа никогда не перестанет быть нашей природой, и материальное Тело Его никогда не перестанет быть частью нашего материального мира. То есть Богочеловек Иисус Христос вступил в состав Своего творения, и мир стал уже другим. Поскольку человеку невозможно полностью реализовать свою обоженную природу в условиях этого извращенного и грешного материального мира, то Христос создает ему «новое небо» и «новую землю». В этот «новый мир» человек входит через свое воскресение. Воскреснут все — это антропологический закон, который осуществится во Вто-

¹ Там же. С. 406.

² Там же. С. 408 (выделено автором).

рое Пришествие Христово. Поэтому Искупление мира Христом есть как бы новое творение.

Несмелов очень убедительно решает христианскую проблему воскресения умерших в их прежних телах. Но прежде автор постулирует, что тождество человека создается исключительно единством его личности. Пока человек живет, в нем происходит постоянный обмен веществ. Все ткани организма в процессе жизнедеятельности постоянно обновляются, и умирает человек не с тем телом, с которым родился. Например, кровь в организме обновляется примерно за 4 месяца, кости медленнее. «Может ли он жалеть о том, что материальные элементы, которые несомненно входили в состав его организма, вышли из этого состава, а напротив, элементы, которые не были его телом, вошли в состав его тела?» — задает Несмелов резонный вопрос¹.

Ссылаясь на Апостола Павла (1 Кор 15:35–37, 42), Несмелов говорит, что неверно думать, будто бы человеческие души в день воскресения моментально вселятся в свои прежние тела, мгновенно созданные для них всемогущей силой Бога. Души обладают памятью. Правильно думать, считает Несмелов, что души, по данной им от Бога энергии, сами «мгновенно *разовьют* свою собственную творческую деятельность и *сами образуют* себе свои будущие тела; так что воскресение, стало быть, произойдет путем мгновенного повторения того же самого творческого процесса жизни, которым образуются живые тела людей и в настоящий период их земного существования»².

Таковы в общих чертах богословские воззрения Несмелова. Разумеется, некоторые частности его системы не выражают всей глубины православного богословия. Нередко Несмелов-философ довлеет над Несмеловым-богословом, и тогда глубокие философские интуиции и прозрения оказываются в зависимости от рассудочных схем или доводов здравого смысла. «В системе Несмелова есть не мало «шлака» — тех отдельных отступлений по линиям психологизма, которые вообще так характерны для всякого экзистенциального построения, — но все это тонет по своей незначительности в общем построении Несмелова»³.

¹ Там же. С. 406.

² Там же. С. 408 (выделено автором).

³ *Зеньковский В.В., прот.* История русской философии. Т. 2. Париж, ИМКА, 1950. С. 118.

В октябре 1917 года произошла революция, и в начале 1919 года занятия в Казанской духовной академии были фактически прекращены, а в 1921 году академия была окончательно закрыта, и Несмелов потерял работу. Он, заслуженный ординарный профессор, кавалер орденов Анны, Станислава, святого Владимира, подавал на конкурс в Казанский Университет по кафедре психологии, но получил отказ. Трагедия Несмелова усугубилась тем, что его старший сын Валентин стал сотрудником Казанской ЧК, руководил отрядом экспроприации монастыря во имя Раифских мучеников. При этих обстоятельствах он был убит сбежавшими на церковный набат крестьянами 15 июня 1918 года. На следующий день были расстреляны иноки обители¹. В 1930 году творец «Науки о человеке» был обвинен ОГПУ как один из руководителей контрреволюционного центра. Это известно как «Дело» профессоров, епископов и монахинь. Дело разбиралось почти два года. В 1932 году Несмелов был арестован. Ему инкриминировалось, что он во время частных бесед со студентами рекомендовал учить философию по Гегелю, имен Маркса и Ленина в связи с проблемами философии не упоминал, причем заявил, что Маркс, с точки зрения профессионала-философа, просто жалкий немецкий бюргер. Особое негодование следователя вызвало утверждение профессора о том, что христианство и диктатура пролетариата несовместимы. В следственном деле приводится отрывок из дневника Несмелова: «Пламя классовой вражды, поминутно раздуваемое, вой геен и шакалов, ищущих добычи для подвалов, ссылок, тюрем... Это беспросветная, затяжная, перманентная духовная пурга, бесовская свистопляска»². Несмелову повезло, и после кратковременного ареста он был освобожден. Скончался он в июне 1937 года и похоронен на Арском кладбище г. Казани. На могиле стоит крест с надписью: «Профессор философии Несмелов Виктор Иванович 1863–1937».

Литература

1. Библия. Издание Московской Патриархии. М., 1983.
2. *Аристотель*. Никомахова этика, 125а5 // Сочинения: в 4-х т. — М., 1984. — Т. 4.
3. *Аристотель*. О частях животных, 641 а. — М., 1937.

¹ *Евгеньев П.* Обелиск в Раифе. Казань, 1969.

² *Султанбеков Б.* Меч над крестом и полумесяцем: «дело» профессоров, епископов и монахинь // Газ. «Советская Татария», 14.11.90.

4. Бердяев Н. А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Вопросы философии. 1989. № 2.
5. Бердяев Н. Опыт философского оправдания христианства. // Русская мысль, 1909, кн. 9.
6. Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда. Вехи, 5-е изд. М., 1910.
7. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий; Под ред. С. И. Соболевского. — М., 1958. — Т. 1.
8. Евгеньев П. Обелиск в Раифе. Казань, 1969.
9. Зеньковский В. В., *прот.* История русской философии. Т. 2. Париж, ИМКА, 1950.
10. Константин (Горянов), *игумен.* Русская религиозно-философская антропология на рубеже XIX—XX веков: В. С. Соловьев и В. И. Несмелов. Дисс. канд. (на правах рукописи). Загорск, Троице-Сергиева Лавра, 1990. — 220 с.
11. Константин (Горянов), *архимандрит.* Жизнь и творчество Виктора Несмелова // Вестник Белорусского Экзархата, 1990 г., № 5, 1991 г., № 6.
12. Несмелов В. И. Вопрос о смысле жизни в учении Ново-заветного Откровения. Казань, 1895.
13. Несмелов В. И., *проф.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913.
14. Несмелов В. Наука о человеке. Казань, 1905. 3-е изд., Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни.
15. Несмелов В. Наука о человеке. Казань, 1906. 2-е изд., Т. 2. Метафизика жизни и Христианское Откровение.
16. Никонов К. И. Критика антропологического обоснования религии. — М., Изд-во МГУ, 1989.
17. Рогинский Я. Я., Левин М. Г. Антропология. — М., Высшая школа, 1963.
18. Султанбеков Б. Меч над крестом и полумесяцем: «дело» профессоров, епископов и монахинь // Газ. «Советская Татария», 14.11.90.
19. Фейербах Л. О дуализме и бессмертии. СПб., 1908.
20. Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. М., Соцэкгиз, 1936.
21. Философская энциклопедия. — М., 1960. — Т. 1.
22. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., Прогресс, 1988.
23. H. G. Liddel and Scott. «A Greek-English Lexicon». Oxford, 1977.
24. Halder A. Anthropologie, philosophische // Lexikon für Theologie und Kirche. — Freiburg, 1957. — Bd. 1.

25. *Munro R.* Anthropology. Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. By Hastings J. Edinburg, N. Y., In 12v, 1908–1921. V. 1.
26. *Prenter R.* Anthropologie. IV. Dogmatisch // Die Religion in Geschichte und Gegenwart. — Tubingen, 1957. — Bd. 1.
27. Δημητροπουλος Παν. Χ. Ανθρωπολογία Δογματική // Θρησκευτική και ηθική εθγκηκλοπαιδεία. — Αθηναι, 1963. — Τ.