

Федеральное агентство по образованию  
ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-  
педагогический университет»  
Уральское отделение Российской академии образования  
Академия профессионального образования

**М. А. Ершова**

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ  
РУССКОЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ**

Екатеринбург  
2008

УДК 1 (091)  
ББК Ю 3 (2)  
Е 80

**Ершова М. А.** Антропологическое направление русской духовно-академической философии: общее и особенное [Текст]: моногр. / М. А. Ершова; науч. ред. Б. В. Емельянов. Екатеринбург: Изд-во ГОУ ВПО «Рос. гос. проф.-пед. ун-т», 2008. 145 с.

ISBN 978-5-8050-0319-7

В монографии рассмотрены взгляды выдающихся русских мыслителей – представителей антропологического направления духовно-академической философии. Читатель знакомится с оригинальной методологией решения проблемы человека рядом самобытных философов, незаслуженно забытых отечественной наукой.

Работа адресована преподавателям гуманитарных дисциплин, специалистам (психологам, педагогам, юристам), студентам, аспирантам и соискателям.

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. Л. А. Мясникова (НОУ ВПО «Гуманитарный университет»); д-р филос. наук, проф. С. З. Гончаров (ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет»)

ISBN 978-5-8050-0319-7 © ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет», 2008  
© М. А. Ершова, 2008

## Введение

Новейшее издание энциклопедии «Русская философия» так определяет исследуемое нами направление: «Духовно-академическая философия – совокупность философских идей, разрабатывавшихся профессорами философии российских духовных академий XIX – начала XX в. (*Кутневич, Голубинский, Кудрявцев-Платонов, Каринский, В. Н. Карпов, Сидонский, Дебольский, Скворцов, Авсенов, Гогоцкий, Новицкий, Юркевич, Снегирев*). Представляет собой синтез православного вероучения и западноевропейской философской методологии в системах философской интерпретации религиозного сознания»<sup>1</sup>.

Духовно-академическая философия как самостоятельное направление в русской философии осознается, по крайней мере, в начале XX в.<sup>2</sup> В. В. Зеньковский отмечает, что в развитии философской культуры России в XIX в. очень важную роль сыграли высшие учебные заведения, как духовные, так и светские. Он также указывает, что первыми профессорами философии светских вузов были выпускники духовных академий. Хотя самостоятельное философское творчество в духовных академиях начинается только к середине XIX в., важно отметить, что именно в духовных академиях возникает идея создания оригинальной русской философии и закладываются те основания, которые позволили русской светской философии быть не схожей с западной.

Среди представителей духовно-академической школы были шеллингианцы, гегельянцы, кантованцы, последователи эмпиризма и позитивизма. Были как ортодоксально-христианские философы (Илларион (Троицкий)), так и либералы типа М. М. Тареева. Были мыслители, создававшие классические философские системы (В. Д. Кудрявцев-Платонов) и активно использовавшие в своих исследованиях данные психологии (В. И. Несмелов), естественных дисциплин (С. С. Глаголев).

Становление духовно-академической философии в XIX в. связано с потребностями преподавания философских дисциплин после реформы духовных школ (по уставу 1809 г.). Философские труды соз-

---

<sup>1</sup> Русская философия [Текст]: энцикл. / под общ. ред. М. А. Маслина; сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. М., 2007. С. 160.

<sup>2</sup> *Никольский А.* Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России [Текст] / А. Никольский // Вера и разум. 1907. № 2–5, 9.

давались для чтения соответствующих курсов: в них на профессиональном уровне анализировались онтологические, гносеологические, психологические, антропологические проблемы.

Философии в духовных академиях была свойственна конфессиональная замкнутость, но в то же время она была частью русской философской мысли и испытала на себе весь круг внешних философских влияний. По мнению современного исследователя А. И. Абрамова, «при всей неоднозначности оценки духовно-академической философии без ее анализа невозможно построить общую панораму состояния философствования и развития духовности в России»<sup>1</sup>. Неоднозначность же ее оценки связана с так называемой конфессиональностью духовно-академической философии. На наш взгляд, конфессиональность свидетельствует о цельности мировоззренческих установок представителей данного направления. Имеющие место исключения (например, М. М. Тареев) как бы оттеняют общее единство, подтверждают правило.

Как направление в рамках русской философии духовно-академическая философия обладает основными ее особенностями, но в то же время отличается самостоятельностью и оригинальностью. Согласно В. В. Зеньковскому, русская философия не теоцентрична, не космоцентрична, а антропоцентрична. В духовно-академической философии гносеология теснейшим образом переплетается с антропологией и онтологизируется именно через антропологию. Глубинной посылкой антропологизма русских мыслителей служило понимание того, что невозможно разделять теоретическую и практическую сферы жизни человека. Эта установка проявляется в концепции цельного знания, которая выступает как центральная проблема духовно-академической гносеологии.

Академической антропологии свойственна одна черта, ускользающая от взглядов современных исследователей. Обычно отмечают противоречивый характер философствования представителей духовно-академической школы, заимствования из западной рационалистической философии при стремлении сохранить конфессиональность. Эти замечания справедливы относительно гносеологии и отчасти психологии философов данной школы. Совсем иначе обстоит дело с антропологией. Размышляя о человеке, академики философствуют о нем по-святооте-

---

<sup>1</sup> Русская философия. С. 606.

чески. Именно в постановке и решении ими проблемы человека особо ощущается их исходная приверженность принципам патристической философии. Это придает антропологии духовно-академической философии несомненную оригинальность, гармоничность, цельность и подлинную философичность.

Традиция патристической антропологии для представителей духовно-академической школы была действительно традицией, тем эталоном, который они восприняли со студенческой скамьи. Эта традиция была представлена теми авторами, труды которых изучались основательно и непосредственно (Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин и др.). И несмотря на то что антропология в патристике не была изложена систематически, общие исследовательские установки и методологические принципы были сформулированы достаточно четко для того, чтобы лечь в основу дальнейшей разработки проблемы человека.

В первую очередь речь идет о значении антропологической проблематики в общем корпусе философских проблем. Бог вочеловечился, чтобы человек обожился, – многократно повторяют отцы Церкви различных эпох. В этом суть христианства, а потому и фигура человека стоит в центре философских поисков православно-христианских мыслителей. В академической философии при всей ее сосредоточенности на проблемах гносеологии изучение человека играет настолько важную роль, что гносеология мыслителей этой школы тесно сплетается с антропологией и именно через антропологию онтологизируется. Что же говорить о представителях антропологического направления, которые свою философию сделали антропологией и видели в проблеме человека главный нерв не только философской проблематики (В. И. Несмелов), но и проблем культуры, современного общества (П. Д. Юркевич, С. С. Глаголев)?

Далее необходимо отметить такие принципы патристической антропологии, как двойственность природы человека и три состояния этой природы. Человек соединяет в себе два начала – духовное и материальное. Об этом писал еще Платон, об этом знает, пожалуй, каждый народ, но ни в одной религии, ни в одной философской системе эта двойственность не переживается так, как в христианстве, и особенно в православном христианстве. Находясь на грани двух миров, человек является не маргиналом, но скрепой, соединяющей все миро-

здание. А потому тело и дух изначально настроены на гармоничное сотрудничество, сориентированы на симфонию. Этой идеей настолько глубоко пронизано православное христианство, что православная аскетика кардинальным образом отличается от всех иных аскетических практик. Ее основной задачей является не разрушение тела, но восстановление утраченной гармонии, воспитание тела в сотрудничестве с духом ради будущего преображения и духа, и тела.

Православная антропология различает три состояния природы человека: естественное (до грехопадения: богообразность в соединении с богоподобием); нижеестественное (после грехопадения: искажение образа и утрата богоподобия); сверхъестественное (после искупления: обретение человеком возможности устранить искажение образа и восстановить утраченное подобие). Затрагивая любой вопрос человеческого бытия, представители патристики всегда исходили из того, что человек в данный момент находится в состоянии сверхъестественном, но еще не достиг его полного раскрытия в преображении. Человек, прежде всего, изуродован, и хотя он может с помощью Божией исправлять свое уродство, но это процесс длительный и сложный, а потому различные проявления человеческих чувств, желаний, устремлений не считаются патристами естественными, от сотворения человека заданными ему. С их точки зрения, современный человек (не важно, живет он в V в. или в XX в.) не естественен в принципе, поэтому делать антропологические выводы, имея в виду только такого человека, ненаучно.

Для нас совершенно очевидно, что именно приверженность в антропологии патристической традиции обусловила возможность формирования оригинальности русской философии. Западная философия XIX столетия рассматривает человека либо как существо исключительно рациональное (немецкая классика), либо как существо сугубо телесное (материализм). К концу столетия происходит крен в сторону абсолютизации иррациональных начал. В любом случае человек оказывается лежащим на очередном прокрустовом ложе.

Духовно-академическая философия выдвигает идеал цельного знания, в котором воплощается православное представление о сложности, многогранности, загадочности и изначальной гармоничности человеческого существа. Этот идеал был воспринят русской светской религиозной философией и воплотился в оригинальных системах В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова

и многих других. Но надо иметь в виду, что русские светские философы в массе своей были оторваны от традиций патристики и труды виднейших ее представителей были им не знакомы. XIX в. в России – это время увлечения либеральными и народническими идеями, а не патристикой. Поэтому роль своего рода посредников между светской религиозно ориентированной мыслью и положениями православной антропологии выполнили профессора православных академий.

Небезынтересно отметить и тот исторический факт, что в начале XX в. западноевропейская философская мысль выдвинула идею создания философской антропологии, одним из главных принципов которой ее основатель М. Шелер провозгласил принцип соединения трех кругов идей о человеке: философского, естественнонаучного и христианского. Что это, как не тяготение к целостному знанию, с одной стороны, и не осознание необходимости вернуться к утраченным на тот момент западной философией связям с христианским наследием – с другой?

Не останавливаясь подробно на общих типологических основаниях духовно-академической философии, отметим, что современными исследователями выделяются три направления: логико-рационалистическое (Д. Ф. Голубинский, Ф. Ф. Сидонский, В. Д. Кудрявцев-Платонов); психологическое (К. И. Скворцов, В. А. Снегирев); этико-антропологическое (П. Д. Юркевич, М. М. Тареев, В. И. Несмелов). Предметом данной монографии стало последнее направление – этико-антропологическое. Знакомство с трудами вышеуказанных представителей данного направления позволило автору прийти к некоторым выводам, порой идущим вразрез с мнением других исследователей. Это нашло отражение не только в оценке творчества М. М. Тареева, но и в расширении круга философов духовно-академической школы, относящихся к данному направлению. В частности, в работе рассмотрены труды профессора Московской духовной академии С. С. Глаголева – философа, чье творчество до сих пор не обращало на себя должного внимания исследователей. Одной из центральных проблем его творчества следует назвать проблему происхождения человека, при рассмотрении которой мыслитель привлекает обширный естественнонаучный материал. Всесторонне изучая проблему эволюции человека из животного мира, С. С. Глаголев приходит к созданию оригинальной концепции антропогенеза. Все это позволяет заключить, что без привлечения его трудов картина антропологического направления была бы неполной.

В монографии не рассмотрены взгляды поздних представителей академической школы, таких как еп. Петр (Поздеевский), архиеп. Илларион (Троицкий) и еп. Варнава (Беляев). Они не являются философами в собственном смысле слова, предметом их внимания был поиск оснований построения здания богословских наук. Но в силу того что в качестве искомого основания ими утверждается аскетика, в их трудах большое внимание уделяется антропологической проблематике. Кроме того, непредвзятый анализ творчества указанных архипастырей позволяет говорить о том, что их поиски в области богословских наук протекают в русле общеевропейских поисков в области философии науки XX в.<sup>1</sup>

На данный момент опубликованы труды П. Д. Юркевича и двухтомник В. И. Несмелова «Наука о человеке». В силу этого мы постарались свое изложение взглядов представителей духовно-академической школы максимально приблизить к логике самих философов, ориентируясь на их формулировку проблем и последовательность ответов на поставленные ими вопросы. Это обусловило и разный объем разделов монографии, посвященных каждому мыслителю.

---

<sup>1</sup> *Задорнов А.* Академическая школа русского богословия и проблема основания науки [Текст] / А. Задорнов // Богослов. вестн. 1998. Вып. 2.

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ УСТАНОВКИ НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ П. Д. ЮРКЕВИЧА

---

Памфил Данилович Юркевич родился 16 февраля (1 марта) 1827 г. в с. Липлявое Золотоношского уезда Полтавской губернии. Отец его был священником. Образование Памфил Данилович получил традиционное для мальчика из духовного звания: церковноприходская школа, семинария (в Полтаве). С 1847 по 1851 г. он учился в Киевской духовной академии, по окончании которой был назначен на должность наставника по классу философских наук. В 1852 г. получил степень магистра. Двумя годами позже был назначен на должность инспектора академии, в которой пробыл недолго: получил отставку по собственному прошению. В 1858 г. был возведен в звание экстраординарного профессора, а в 1861 г. стал ординарным (штатным) профессором Киевской духовной академии. Широкою известность получил после публикации работы «Из науки о человеческом духе» (1860), содержащей критику работы «Антропологический принцип в философии» Н. Г. Чернышевского. Именно после знакомства со статьей П. Д. Юркевича М. Н. Катков начинает добиваться перевода Памфила Даниловича в Москву. Усилия издателя увенчались успехом, и 18 октября 1861 г. по высочайшему повелению Юркевич был назначен на должность внештатного профессора по кафедре философии Московского университета. Отношение публики к Юркевичу было неоднозначным: критика материализма, модного тогда учения, была многими воспринята в штыки. В Москве Юркевич так и не стал «своим». Немногие оценили его философский талант и глубину его мысли. Но зато среди них были В. С. Соловьев (называвший П. Д. Юркевича своим учителем), Б. Н. Чичерин, В. О. Ключевский. С 1869 по 1873 г. Памфил Данилович возглавляет историко-филологический факультет Московского университета. К этому времени относятся его труды по педагогике («Курс общей педагогики», «Чтения о воспитании»). Кроме того, он проявляет интерес к спиритизму и натурфилософии Э. Сведенборга. Этот интерес объясняется тем, что сам Юркевич рассматривает путь мистического познания как один из возможных путей приобретения знаний об Абсолюте. Скончался

Памфил Данилович 4 (17) октября 1874 г. после тяжелой болезни. Его могила на Даниловском кладбище была уничтожена в числе других захоронений в 30-е гг. XX в.

Вклад П. Д. Юркевича в становление духовно-академической школы заключается в том, что он определил и терминологическую, и методологическую неповторимость академической философии. Как отмечает Вл. Соловьев, Памфил Данилович, как и многие выдающиеся русские люди, не стремился перевести «все свое духовное существо в публичную собственность». Этим и объясняется то, что его эпистолярное наследие не столь обширно. Но это немногое поражает глубиной, продуманностью и точностью формулировок.

Работа «Из науки о человеческом духе», опубликованная впервые в периодическом издании «Труды Киевской духовной академии» в 1860 г., носит полемический характер. Она посвящена разбору материалистической антропологии Н. Г. Чернышевского, представленной в работе «Антропологический принцип в философии», вышедшей в том же году. Имея в виду в качестве главной цели нашей монографии представление взглядов философов духовно-академической школы, мы не будем излагать концепцию Чернышевского (тем более что она хорошо известна). Отметив лишь общую оценку Юркевичем взглядов Чернышевского, перейдем к изложению тех антропологических положений Памфила Даниловича, которые высказаны им в рассматриваемой статье.

Хотя работа «Антропологический принцип в философии», по мнению Юркевича, написана в духе философии реализма, но с действительными выводами этой философии она читателя не знакомит. Юркевич неоднократно отмечает очевидные логические погрешности, допускаемые Николаем Гавриловичем, равно как и метафизическую путаницу в его взглядах. Так, в частности, Чернышевский сначала утверждает, что всякое добро «зависит от обстоятельств и отношений». Спустя некоторое время он убеждает читателя, что человек, поступки которого проистекают из воли и основываются на чувстве, не может перестать приносить пользу людям. Таким образом, Чернышевский указывает на безусловные основания добра. Нельзя не усмотреть противоречия между следующими двумя положениями в системе его взглядов: с одной стороны, он заявляет о невозможности характеризовать человека как доброго или злого; с другой стороны, предлагает критерий оценки человека с позиции добра и зла.

Памфил Данилович скептически относится к претензии своего оппонента без затруднений решить вопросы, относящиеся к духовной жизни человека. Так, в решении Чернышевским вопроса о том, добр человек или зол, Юркевич усматривает грубую логическую ошибку. Вопрос ставится относительно человеческой природы, а решение предлагается относительно отдельных индивидов. Далее профессор указывает смешение Чернышевским таких понятий, как часть и целое, род и вид. Так, Чернышевский рассматривает отношения между добром и злом как отношения между плотничьим и кузнечным ремеслами. Очевидно, что в таком отношении находятся виды добра (например, великодушие и справедливость), а не добро и зло. «Частное никогда не вытекает из общего непосредственно, потому что в частном общее видоизменяется, принимает эту, а не другую форму из числа многих *возможных* форм... необходимо брать в расчет обстоятельства, которые в одном случае воплощают нравственное стремление в форму справедливости, а в другом – в форму великодушия, подобно тому как частные же обстоятельства делают Ивана плотником, а Петра – кузнецом»<sup>1</sup>.

Совершенно нелепым, по мнению Юркевича, является определение Чернышевским мышления. «Мышление состоит в том, чтобы из разных комбинаций, ощущений и представлений, изготовляемых воображением при помощи памяти, избирать такие, которые соответствуют потребностям мыслящего организма в данную минуту...»<sup>2</sup> Именно такое состояние, когда индивид избирает представления и идеи, соответствующие его потребностям независимо от объективного положения вещей, называют, как справедливо замечает Юркевич, сумасшествием.

Нельзя не признать справедливым и замечание Юркевича относительно сущности эгоизма. Чернышевский считает эгоизмом всякое действие, всякое чувство, в котором присутствует Я индивида. Так, в плаче матери по умершему младенцу он усматривает прежде всего «я страдаю», «мое горе». Юркевич считает такое понимание некорректным. «Эгоизм не в том состоит, что мы не выключаем себя и на-

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе [Текст] / П. Д. Юркевич // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 137.

<sup>2</sup> Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии [Текст] / Н. Г. Чернышевский // Собр. соч.: в 5 т. М., 1974. Т. 4. С. 271–272.

шего счастья из нашей деятельности, но в том, что мы выключаем из этой деятельности других людей и их счастье или смотрим на них при этом только как на средство нашего счастья»<sup>1</sup>.

К метафизической путанице в системе взглядов Чернышевского Юркевич относит «...признание *метафизического* достоинства за некоторыми частями естествознания; наивная вера, что вещи, которые мы видим и осязаем... суть *вещи в себе*, а не явления; представление духа как предмета, наблюдаемого *совне* и притом предмета в себе бескачественного, который всякой мысли, всякого стремления, всякого желания должен ожидать не от своей природы, а от милости внешних обстоятельств; похвальные песни высокому уму и благородному сердцу животных, наконец, отрицание в человеке всякой моральной природы, даже и такой, какую сочинитель приписал животным»<sup>2</sup>.

Эти и ряд других положений и предположений Чернышевского, по мнению Юркевича, не только не имеют никакого отношения к научному построению психологии как науки о духе, но и сами могут рассматриваться как психическое явление, в некотором отношении интересное для науки. Закончив на этом рассмотрение критических положений Юркевича, обратимся к разбору его собственных взглядов на природу человека.

Мыслитель отмечает изменчивость, текучесть душевной жизни как ее существенное качество. Эта особенность человеческой души требует, по его мнению, крайней осторожности при использовании тех методов научного исследования, которыми привыкли пользоваться при изучении иных предметов. Действительно, если в других областях бытия одинаковые изменения зачастую свидетельствуют об одинаковых причинах, то подобная одинаковость изменений в душевной жизни – явление проблематичное. «Кто докажет, что причины, вызывающие такие-то чувства и стремления в одном лице, необходимо произведут те же самые явления и в другом?»<sup>3</sup>

На протяжении довольно длительного периода наука о человеческом духе имела своим основанием метафизику и лишь в последнее время, замечает Юркевич, предпринимаются попытки объяснить душевное как функцию телесного. Более того, современные профессору

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе. С. 186–187.

<sup>2</sup> Там же. С. 191–192.

<sup>3</sup> Там же. С. 105.

теоретики материалистической психологии стремятся не только оправдать такой подход, но и придать ему статус научности. Может ли эта концепция претендовать на такой статус – вот вопрос, который ставит перед читателем Юркевич.

Достоинство науки о человеческом духе, базирующееся на метафизике, заключается, по мнению Памфила Даниловича, в способе выведения совокупности явлений человеческой души из общей идеи мира. Достоинство это состоит в соответствии данной логики исследования потребностям самого человеческого духа, для которого принципиально важно знать, как он относится к общему и целому. Это для кометы безразлично как исходный, так и конечный пункт ее движения, ибо она не имеет «бытия для себя». Человеческий же дух осознает себя, поэтому «мы не надеемся, чтобы психология, если она должна обнять все явления душевной жизни и отвечать на все вопросы, возникающие в духе, могла всецело отрешиться от метафизических предположений о сущности мира, как отрешилось естествознание»<sup>1</sup>. В то же время Памфил Данилович не считает возможным исключить разработку психологии как эмпирической науки, которая занимается изучением явлений. Таким образом, он ратует за психологию с двумя уровнями исследования – теоретическим (восходящим к метафизике) и эмпирическим.

Источником получения материала для психологического исследования Юркевич полагает внутренний опыт. «Предмет психологии дан во внутреннем самовоззрении, естественные науки не могут дать ей этого предмета, не могут увеличить этого материала»<sup>2</sup>.

Мыслитель настаивает на дуализме человеческой природы. Обосновывая это положение, Юркевич указывает на то, что ощущения не относятся к разряду явлений физиологических. Они сигнализируют человеку о воздействии на организм окружающего мира, но не сводимы лишь к воздействию мира на организм. Ощущением считается только осознаваемое индивидом воздействие, если же воздействие физического мира не доходит до сознания (неважно, по какой причине), то ощущение не рождается. Поэтому ощущения являются состояниями человеческого сознания, а не организма, т. е. явлениями психического, а не физиологического порядка.

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе. С. 107.

<sup>2</sup> Там же. С. 111.

Профессор Юркевич обращает внимание читателя на то, что дуализм человеческой природы имеет различные проявления. Это не только метафизический дуализм (духовное и материальное начала), но и гносеологический. Можно много говорить о единстве человеческого существа, но познавать это существо мы будем всегда двояко: внешние чувства дают физиологическое познание о человеческом теле, внутреннее чувство – психологическое познание о человеческом духе.

Мысль, как отмечает Юркевич, «...не имеет пространственного протяжения, ни пространственного движения, не имеет фигуры, цвета, звука, запаха, вкуса, не имеет ни тяжести, ни температуры»<sup>1</sup>. Мысль лишена физических характеристик и, следовательно, не может наблюдаться физиологом посредством телесных чувств, какими бы мощными приборами они ни были усилены. Только сравнение психологических и физиологических опытов дает нам представление о движении нервов как условии возможности слышать определенные звуки или видеть определенные цвета. Но это не дает нам право утверждать, что движение нервов уже есть ощущение определенного звука или цвета. Здесь, по мнению Юркевича, происходит забвение того деятеля, который и совершает преобразование движения нерва в ощущение. Такое забвение приводит к некорректному отождествлению ощущения с движением нерва. Мыслитель сравнивает это отождествление с отождествлением объема и температуры тела: если с изменением температуры тела изменяется его объем, то, значит, объем есть температура. Необходимость связи между явлениями не есть тождество этих явлений – справедливо утверждает Юркевич.

Поднимая вопрос о единстве человеческого организма, Памфил Данилович указывает на то, что естественные (или частные) науки не могут выступать за или против этой идеи, не могут выработать этой идеи. Вопрос о том, почему множество предстает перед нами как единство, есть вопрос философский, а не вопрос частных наук. Объективный и взвешенный подход позволяет Юркевичу видеть принципиальную разницу между материализмом и естественными науками. Естествознание объясняет человеческий организм из материальных оснований. Такое объяснение не отрицает возможность толкования человеческого организма исходя из других оснований. Материализм

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе. С. 115.

же из материальных оснований объясняет все существо человека, исключая возможность иного взгляда на человеческую природу.

Объяснять духовное начало, выводя его из материального, по мнению Юркевича, некорректно, потому что само материальное начало познается нами таковым только во взаимодействии с духом. Эту мысль автор развивает, используя целый ряд «опытов», обращаясь к разработкам ряда философов от Аристотеля до Канта. Все качества природы существуют в точке встречи материи и духа. «Если вы говорите о материи как она есть сама в себе, то вы делаете такое же отвлечение, существующее только в абстрактной мысли»<sup>1</sup>, ибо «чистая материя», или материя, отрешенная от тех идеальных определений, содержание которых почерпнуто из глубины нашего духа, по сути дела – ничто.

Выявление единства составных частей и законов развития явлений органической и неорганической природы оценивается Юркевичем как несомненный успех естествознания. Но этими открытиями, по его мнению, злоупотребляет материализм, поэтому автор считает необходимым сделать некоторые замечания об истинном значении этих открытий.

Во-первых, он отмечает, что положение о единстве материи в различных частях Вселенной суть собственно философское положение, равно как и положение о единстве законов физического мира. Здесь работа естествоиспытателя сравнивается Юркевичем с работой филолога, который усматривает за многочисленными словами небольшой набор букв. Для научного анализа и нелепая сказка, и гениальный роман – совершенно одинаковый материал. Филолог не может показать, какие еще нужны условия для того, чтобы из набора букв по общим законам было составлено гениальное произведение литературы. А посему он задает почти риторический вопрос: «Что общего между фактом, что все явления вещественного мира состоят из одной и той же материи, и между учением, что одна и та же материя есть единственный творец всего открывающегося во внешнем и внутреннем опыте?»<sup>2</sup>

Во-вторых, Юркевич говорит о том, что существует «чин природы», согласно которому живое порождается только живым и от особей определенного вида происходят только особи этого же вида. Из того,

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе. С. 132.

<sup>2</sup> Там же. С. 133.

что растение и камень состоят из одних и тех же элементов, не объяснить этого «чина» (сегодня его называют генетической программой).

В-третьих, разделение природы на органическую и неорганическую не есть только плод нашего воображения, не есть только ход, облегчающий процесс познания. Радиус, приводит пример Юркевич, не переходит в окружность, хотя они и составляют целое – круг, так же и нервы не переходят в ощущения, хотя они тесно связаны. Одним словом, несмотря на теснейшую взаимосвязь различных явлений, между некоторыми из них объективно существуют такие границы, перейти которые эти явления не могут.

В-четвертых, теории, пытающиеся объяснить дух как функцию материи, имеют, по мнению Юркевича, особенность, оборачивающуюся против них самих. Они ограничиваются простой декларацией: душевные явления происходят из явлений органических или химических. Приступая к объяснению душевной жизни, они и не пытаются «...показать, из каких химических солей или кислот происходят или образуются эти явления»<sup>1</sup> (удовольствие, добро, зло, память, мышление, воображение).

Для Юркевича очевидна разница между психикой человека и животного. Например, опираясь на анализ памяти А. Шопенгауэром, Памфил Данилович показывает, что память человека оперирует преимущественно понятиями, в то время как у животных она ограничивается «воззрительными представлениями». Любопытно, на наш взгляд, то обстоятельство, что в приведенном Юркевичем рассуждении Шопенгауэра содержатся утверждения, развивавшиеся впоследствии в философской антропологии XX столетия. «Смерти животные не ощущают в собственном смысле: они могли бы познать ее только при ее наступлении, но тогда они сами уже не существуют»<sup>2</sup>. Укорененность животного в настоящем моменте бытия делает смерть несуществующей для него. Именно поэтому представители западной философской антропологии называют смерть исключительно «человеческой обусловленностью». Другим утверждением такого рода следует назвать положение об отсутствии посредника между животным и средой. «Между животным и внешним миром не стоит ничто, но между нами и миром все еще сто-

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе. С. 135.

<sup>2</sup> Там же. С. 143.

ят наши мысли о нем и часто заслоняют или нас от него, или его от нас»<sup>1</sup>. М. Шелер развивает идею о том, что открытость человека миру принимает форму опосредования действий через «предметное» постижение действительности. Животное же не может дистанцироваться от мира, оно «...носит с собой свой окружающий мир как улитка»<sup>2</sup>.

Юркевич настаивает на том, что между самосознанием человека и «жизнечувствованием» животного – дистанция огромной величины. Без «жизнечувствования», по мнению Юркевича, невозможна вообще никакая душа (жизнь). Но из этой общей точки душевные явления человека и животного развиваются в противоположных направлениях. Человеческое сознание существует не только в психических актах – оно есть и сознание об этих актах. Человек способен подвергнуть критике содержание своего сознания, т.е. оценить его с позиции должного. Человек подводит свои воззрения под категорию вещи и делает это по логической необходимости. Собственно, только человек и *видит* вещи, различая предметы и их свойства. Кроме того, животное не знает о Я как об основании душевных явлений. Одним словом, «человек развивается под идеей *истины*; он не довольствуется *фактическим состоянием* ни своих представлений, ни внешних воззрений»<sup>3</sup>.

Затрагивая этическую проблематику, Юркевич показывает соотношение добра и зла на конкретном примере. Оно подобно отношению между следующими двумя действиями плотника: когда он рубит топором дерево и когда он тем же топором наносит удар человеку. Второе действие, совершенное с помощью средств плотнического искусства, отнюдь не удовлетворяет его целям и идее. «То есть зло хотя вытекает из *средств* человеческой природы, но не из *целей* ее, не из *назначения* этих средств»<sup>4</sup>. Подобным решением вопроса о качестве человеческой природы Юркевич актуализирует в своей антропологии православное представление о состояниях человеческого естества. Зло не естественно для человека, оно не имманентно его природе, а является искажением, болезнью, неправильным использованием свойств природы человека.

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе. С. 143.

<sup>2</sup> Шелер М. Положение человека в космосе [Текст] / М. Шелер // Проблема человека в западной философии: переводы. М., 1988. С. 55.

<sup>3</sup> Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе. С. 152.

<sup>4</sup> Там же. С. 138.

Как представитель теистической философии Юркевич настаивает на абсолютном основании нравственной оценки человеческой деятельности. Попытка признать ситуативность нравственного достоинства действий конкретных индивидов опровергается склонностью человека возлагать ответственность за свои поступки на себя, а не на обстоятельства. Ссылка на сложившиеся обстоятельства как на причину того или иного поступка всегда оценивается как признак незрелости нравственного сознания индивида.

Нравственное достоинство поступка определяется, по мнению Юркевича, мотивами и целями, приведшими к его совершению. Таким образом, происходит своеобразное удвоение желания («желание желания» по терминологии Юркевича). Человек не только желает достичь удовольствия или избежать страдания, «...но еще желает, чтобы самое это желание достигало своей цели *средствами общегодными*, имеющими достоинство в себе, а не только в том удовольствии...», которого эти средства достигают<sup>1</sup>. Приятное и полезное ценятся человеком не сами по себе, но по их отношению к целям, которые он ставит перед собой.

Анализируя различные факты из жизни общества в целом и отдельных индивидов, Юркевич приходит к выводу, что человек обладает лишними для целей чувственного самосохранения средствами и силами. Человек стремится познать общие законы независимо от того, насколько они ему непосредственно полезны. Он находит удовольствие в знании как таковом. Таким образом, знание, приобретаемое человеком, выходит за рамки эгоизма и утилитаризма, в которые заключено знание животных. «Повторяем: как в своих познаниях, так и в своих поступках он одинаково признает *право* того, что не есть сам он, и оттого в первом случае он развивается под идеей истины, а во втором – под идеей добра»<sup>2</sup>. Наш ум способен жертвовать субъективными представлениями ради воспроизведения объективного порядка мира даже тогда, когда субъективные представления являются более приятными, чем объективные. Равным образом и сердце человеческое способно приносить жертвы для общего блага, способно сдерживать и подавлять свои эгоистические стремления.

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе. С. 166.

<sup>2</sup> Там же. С. 182–183.

Юркевич утверждает, что эгоизм в чистом виде не присутствует в человеческой жизни. Эгоизм всецело замкнут на себе, он глух и чужд чужому совершенству. Человек же не может наслаждаться тем, что никому не интересно, тем, что представляется окружающим никчемным. «Человек... хочет, чтобы его достоинство было признано другими, поэтому в самых эгоистических стремлениях он признает *право* общего... и в этих тесных пределах он уважает человечество и любит его»<sup>1</sup>. Даже наслаждение собственностью, приобретенной путем кражи, отличается от наслаждения тем, что приобретено честным путем. Человек ощущает потребность воплощать теоретически-истинное в нравственно-добром. «Человек не есть злой дух, всегда разрушительный, как он не есть и светлый ангел»<sup>2</sup>.

Центральной темой творчества Юркевича была тема «ума и сердца». Он не только предлагает ввести категорию сердца в философский и психологический оборот, но и доказывает неполноценность теоретических построений о человеке, не учитывающих этого феномена человеческой природы. Начинает свое исследование Памфил Данилович с выяснения библейского понимания этого термина. Он показывает множество значений, вкладываемых в понятие сердца. Юркевич убежден, что именно в Библии, где понятие сердца встречается часто и используется не просто как поэтическая метафора, можно найти основу для понимания этого феномена и его значения в жизни человека.

«Сердце есть хранитель и носитель всех телесных сил человека»<sup>3</sup>. Так, сердце человека укрепляется хлебом или иссыхает от отсутствия пищи, оно может отягощаться невоздержанным употреблением еды и вина (Пс. 37, 11; 39, 13; 101, 5; 103, 15; Суд. 19, 5; Лк. 21, 34; Иак. 5, 5; Деян. 14, 17). «В сердце зачинается и рождается решимость человека на такие или другие поступки; в нем возникают многообразные преднамерения и желания; оно есть седалище воли и ее хотений»<sup>4</sup>. Библия говорит о намерениях сердца, о том, что человек «по-

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе. С. 184.

<sup>2</sup> Там же. С. 185.

<sup>3</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия [Текст] / П. Д. Юркевич // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 69.

<sup>4</sup> Там же.

ложил» на сердце своем; любя что-то, человек отдает предмету любви свое сердце; охотно делая что-либо, человек делает это «от сердца» (Еккл. 1, 13; Дан. 1, 8; Рим. 10, 2; Исх. 35, 5; Флп. 1, 7).

«Сердце есть седалище всех познавательных действий души»<sup>1</sup>. Сердце может советовать, разуместь, вмещать слова, помнить или не помнить что-либо (Евр. 4, 12; Иер. 14, 14; Лк. 2, 19; Ис. 65, 17; Песн. 8, 9; Втор. 11, 18). «Сердцу усвоятся все степени радости от благодушия до восторга и ликования пред лицом Бога, все степени скорбей, от печального настроения до сокрушающего горя; все степени вражды от ревности до ярости, в которой человек скрежещет зубами своими... все степени недовольства, от беспокойства, когда сердце “смущает” человека, до отчаяния... наконец, все виды страха, от благоговейного трепета до подавляющего ужаса и смятения. Сердце истает и терзается от тоски, по различию страданий оно делается “яко воск таяй” или иссыхает, согревается и разжигается, или делается сокрушенным и сотранным»<sup>2</sup>.

Наконец, сердце есть средоточие нравственной жизни человека: от высочайшей таинственной любви к Богу до того высокомерия, которое обожает себя (Пс. 72, 26; Иез. 28, 2). Сердце бывает омраченным (Рим. 1, 21), дебелим (Ис. 6, 10), делается жестоким (Ис. 63, 17), каменеет (Иез. 11, 19), может быть лукавым (Иер. 16, 12), суетным (Пс. 5, 10), неразумным (Рим. 1, 21). «Сердце есть скрижаль, на которой написан естественный нравственный закон»<sup>3</sup>.

Сердце называется исходницами живота или истоками жизни (Притч. 4, 23; Иер. 17, 9; Иак. 3, 6; Пс. 43, 23) как средоточие всей телесной и многообразной духовной жизни человека. Более того, во Втором послании к Коринфянам апостол Павел ясно выражает мысль о том, что ученики в коринфской церкви – «...письмо Христово... написанное не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (2 Кор. 3, 2–3). «Эти выражения показывают совершенно определенно, что священные писатели признают средоточием всей телесной и органом всей духовной жизни то самое плотяное сердце, которого биение мы чувствуем в нашей груди... Простое чтение священных текстов, если

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его значение... С. 70.

<sup>2</sup> Там же. С. 71.

<sup>3</sup> Там же. С. 72.

только мы не будем их перетолковывать по предзанятым идеям, убеждает нас непосредственно, что священные писатели определенно и с полным сознанием истины признавали сердце средоточием всех явлений человеческой телесной и духовной жизни»<sup>1</sup>.

Эту исследовательскую установку – начинать рассмотрение любой проблемы с обращения к тексту Священного Писания – унаследуют и другие представители академической школы. Именно так: тщательное и внимательное изыскание мест и контекстов Библии, касающихся конкретного вопроса. Эта исследовательская привычка, конечно, вызвала пренебрежительно-снисходительное непонимание со стороны оппонентов, не просвещенных светом Христовой истины. Но обращение к тексту Священного Писания во многом позволяло академистам не выходить за рамки православности в ответах, которые они предлагали по тем или иным вопросам. Оно задавало своеобразную методолого-гносеологическую иерархию: начинать поиск ответа на любой вопрос с обращения к Слову Божьему, затем обращаться к данным человеческого опыта, сопоставляя их с теориями и гипотезами, объясняющими этот опыт. Критический анализ гипотез и теорий имел своей целью предложить в конечном итоге такое объяснение различных явлений повседневной жизни человека или явлений окружающего мира, которое не только не противоречило бы букве, но и отвечало бы духу Писания.

Что же касается исследования Юркевича, то, выяснив различные нюансы употребления термина «сердце» в Ветхом и Новом Завете и придя к выводу о некотором соответствии духовной и телесной организаций человеческого естества, он обращает исследовательский взор к термину «голова», который повсеместно в науке обозначает «седалище души».

Священные писатели знали о тесной связи головы с явлениями душевной жизни и признавали голову важнейшим органом этих явлений. «Лице главы служит выражением и как бы живым зеркалом душевных состояний человека, так что вообще “от зрака познан будет муж и сретением лица познан будет умный” (Сир. 19, 26)»<sup>2</sup>. Благословляющий возлагает руки на голову благословляемого, елей помазания

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его значение... С. 73.

<sup>2</sup> Там же. С. 74.

возливается на голову, Моисей после общения с Богом на Синае имел просветленное лицо, словосочетание «лице Божие» означает полноту откровения Божественной славы, и, наконец, Христос называется главой Церкви (Евр. 5, 23; Кол. 2, 19; Быт. 48, 14; 49, 26; Притч. 10, 6; Пс. 132, 2; Лев. 8, 12; Деян. 2, 3–4). «Итак, священные писатели знали о высоком значении головы в духовной жизни человека; тем не менее, повторяем, средоточие этой жизни они видели в сердце»<sup>1</sup>.

Обычно слово «сердце» употребляется для обозначения эмоциональной, а «голова» – интеллектуальной, рассудочной сфер человеческой души. По мнению Юркевича, такое обозначение не является исключительно метафорическим, но указывает на существующую взаимосвязь: определенные сферы духовного существа человека имеют свое выражение (или воплощение) в определенных же частях человеческого организма. Так, сердце как центральный орган кровеносной системы является воплощением практического элемента духа, а голова как несущая важнейшие части нервной системы – теоретического (ум).

Подчеркнем еще раз: две стороны единого человеческого организма рассматриваются в Священном Писании не как равнозначные, между ними устанавливаются отношения господства-подчинения или, во всяком случае, первенства-второстепенности. При этом первенство отдается сердцу, но это не значит, что эмоционально-волевое начало ставится выше умственного. Голове отводится роль видимой вершины той жизни, которая берет свое начало именно в глубинах человеческого сердца. «Голова имеет значение органа посредствующего между целостным существом души и теми влияниями, какие она испытывает со вне или свыше, и что при этом ей приличествует достоинство правительственное в целостной системе душевных действий»<sup>2</sup>. Таким образом, голова исполняет роль своеобразного посредника между внешним миром, воздействующим на душу, и целостным существом души.

Выяснив понимание соотношения сердца и головы в Библии, Юркевич задается вопросом о соответствии этого соотношения положениям отвлеченной философии. Здесь он привлекает учение психологов того времени о том, что головной мозг служит для души непосредственным и необходимым телесным органом. Это, конечно, про-

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его значение... С. 74.

<sup>2</sup> Там же. С. 75.

воцирует идею «интеллектуальности» духовного существа человека. Иными словами, в отвлеченной философии господствует отождествление мышления и духа человека, а воля и чувства понимаются как видоизмененные или случайные состояния мышления. «В этих определениях существо души делается так же открытым и легко обозреваемым, как те формы мышления, которые среди других явлений душевной жизни отличаются особенной прозрачностью и ясностью. С этими определениями была бы совершенно несообразна мысль, что в самой душе есть нечто за-душевное, есть такая глубокая существенность, которая никогда не исчерпывается явлениями мышления»<sup>1</sup>.

Отождествление мышления и духовной жизни профессор Юркевич находит непродуктивным и сравнивает его с попыткой объяснить явления слуха (звуки, слова, тембр и пр.) через явления зрения (цвет, форма, протяженность и пр.). Он считает, что и сама душа, и ее связь с телом гораздо богаче, многообразнее, чем принято думать. Очевидно, что телесным органом человеческой души является человеческое тело, и сердце, соединяющее в себе все силы этого тела, – ближайший орган жизни души.

Юркевич не оспаривает положения о том, что сознательная деятельность души имеет свой непосредственный орган в головном мозге. Сколько бы ни возбуждались органы чувств внешними предметами, эти воздействия не обращаются душой в ощущения и представления, если они не доходят до головного мозга. «Однако же из этих несомненных опытов физиологии следует очень немного для психологического учения о пребывании души в теле. Мы только можем сказать: деятельность, или, точнее, движение головного мозга, есть необходимое условие для того, чтобы душа могла рождать ощущения и представления о мире»<sup>2</sup>.

Представление же о мозге как о «седалище души» проистекает из наблюдения, почерпнутого, по мнению Юркевича, из чувственного мира. Известно, что при взаимодействии двух физических тел движение переходит от одного к другому посредством давления или толчка. Но подобное давление или толчок невозможны между душой и телом, ибо душа не имеет пространственной протяженности, плотности и про-

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его значение... С. 76–77.

<sup>2</sup> Там же. С. 78–79.

чих атрибутов физических тел, т.е. связь между движением части головного мозга и представлением, которое по этому поводу образует душа, есть не механическая связь давлений и толчков, но целесообразная (идеальная). «Душа испытывает впечатления не от пространственных движений мозговой массы, а от целесообразной ее деятельности, которая, как очевидно, не требует пространственной совместности действующих друг на друга членов»<sup>1</sup>. А это значит, что, несмотря на необходимость деятельности головного мозга для порождения душой ощущений и представлений, эта необходимость не может быть основанием для признания головного мозга средоточием души.

Любопытно отметить и тот факт, что самые незначительные перемены в ощущении нашего духовно-телесного существа проявляются изменением биения сердца. И здесь следует различать физическое условие деятельности души, каковым является мозг, и непосредственный духовный источник, рождающий желания, мысли и дела человека, – сердце. Наши дела, слова и мысли изначально являются не образами внешних вещей, но выражениями нашего сердечного настроения. Общеизвестно наблюдение, что никакие возбуждения внешнего мира не способны вызвать в душе представлений или чувств, если эти представления или чувства несовместимы с сердечным настроением индивида. Напротив, изменение наших мыслей не влечет за собой изменение головного мозга.

Если бы человеческое мышление только повторяло в своих движениях события действительности, явления, посторонние для души, то в своем знании вещей человечество двигалось бы лишь вширь, а не вглубь. Но ведь даже в самом простом представлении, возникшем на основе внешних впечатлений, различаются две стороны: знание внешних предметов и душевное состояние, обуславливающееся этим знанием. И именно вторая сторона не подлежит математическому расчету: она выражает качество нашего душевного настроения. Нельзя забывать, что всякое понятие входит в душу человека как ее внутреннее состояние.

Еще более подтверждает мысль о сердце как источнике мысли всем хорошо известное наблюдение о недостаточности и ограниченности выразительных средств ума для передачи движений и состо-

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его значение... С. 79.

яний сердца. Еще христианские подвижники благочестия называли ум человека медлительным в сравнении с внезапно возникающими и непосредственно действующими движениями сердца. Это, конечно, не отрицает правильности мышления, но все же знание должно проникать до глубин сердца, дабы согреться теплотой и стать из отвлеченного – жизненным. Только за сокровище истины, принятой в сердце, а не за отвлеченное знание человек способен вступить в борьбу с другими людьми или обстоятельствами.

Таким образом, можно сформулировать следующие два положения. Во-первых, сердце способно понимать и своеобразно выражать душевные состояния, не поддающиеся отвлеченному знанию разума в силу своей духовности и жизненности. Во-вторых, чтобы стать деятельной силой, понятия и точные знания разума должны проникнуть в глубину человеческого сердца, став, таким образом, нашим душевным состоянием.

Сформулировав эти два положения, Юркевич обращается к рассмотрению немецкого идеализма (как философской системы, сохранявшей господство над умами большого числа ученых и мыслителей того времени). Согласно немецкому идеализму человеческий разум обладает автономией, т.е. сам из себя продуцирует законы душевной деятельности человека. Именно поэтому дух человека отождествляется немецкими идеалистами с мышлением. Юркевич принципиально не согласен с таким положением. «Закон для душевных деятельностей не полагается силою ума как его изобретение, а предлежит человеку как готовый, неизменяемый, Богом учрежденный порядок нравственно-духовной жизни человека и человечества, и притом предлежит он, по апостолу, в сердце как глубочайшей стороне человеческого духа»<sup>1</sup>. По мнению мыслителя, разум является лишь светом, озаряющим те законы духовной жизни, которые предшествуют разуму. Жизнь духовная зарождается раньше сознания, раньше мышления – в своеобразном «мраке», «темноте», т.е. в глубинах, недоступных для взора разума. Эта вторичность мышления по отношению к духу, однако, не низвергает разум с той вершины, на которую его всегда ставили мыслители. Человеческий ум есть вершина духовной жизни, но не ее корень.

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его значение... С. 87.

Далее взгляд мыслителя обращается к тому пониманию души человека, которое нередко и по сей день встречается в психологии. Психологи ограничиваются перечислением тех свойств человеческой души, которые общи у человека с другими живыми существами (ощущения, представления, чувства, желания). При этом превосходство этих свойств у человека в сравнении с другими живыми существами объясняется не из сущности человеческой души, а как усиление общих родовых свойств души как таковой. Человеческая же душа, подчеркивает профессор Юркевич, изначально имеет особое содержание, и только из этого содержания и можно объяснить, почему родовые формы жизни принимают в человеческой душе особенный и совершенный характер, «...почему в этих родовых формах открывается нравственная личность человека, для выражения которой тщетно мы искали бы в душе человека определенного, действующего по общим законам механизма, почему, наконец, в этих конечных формах носится чувство и сознание бесконечного, для которого опять нет определенного и частного носителя или представителя в явлениях душевной жизни»<sup>1</sup>. Признавая особенное содержание человеческой души, мы должны признавать и особенное содержание души каждого индивида, хотя это своеобразное индивидуальное развитие и протекает в общих родовых формах человеческой душевной жизни.

Памфил Данилович критикует науку за использование при исследовании человеческой души тех же методов, что и при изучении физического мира. Так, наука задается вопросом: по каким общим законам совершаются явления души? И этот вопрос справедлив и продуктивен, но только в отношении производных явлений человеческой души. В человеческой душе есть некая первоначальная простая основа. И как всякая простая основа она недоступна научному анализу, потому что для нее невозможно найти общие и навсегда определенные формы, которые можно было бы безусловно «привязать» к той или другой паре нервов и которые возникали бы всякий раз при движении этих нервов.

Юркевичу в равной мере чужды крайность стремления погасить свет сознания погружением в темное чувство единства, бесконечности и крайность, характеризующая явления душевной жизни как конечные,

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его значение... С. 88.

исчислимые, раз и навсегда данные. «Вместо того, что верить и надеяться и сообразно с этим подвизаться во временном мире, мистик относится враждебно и отрицательно к настоящему, Богом установленному порядку нашего временного воспитания. Но мы думаем, что противоположную крайность образует то психологическое воззрение, которое надеется перечислить и определить все явления душевной жизни как конечные и раз и навсегда определенные ее формы, так что ни в них, ни под ними нельзя уже найти жизни своеобразной, простой, непосредственной, которая бы проторгалась неожиданно и нерассчитанно»<sup>1</sup>.

Истину между этими крайностями мистицизма и эмпиризма Юркевич видит именно в библейском учении о сердце как средоточии душевной жизни человека. Сердце порождает подлежащие общим условиям и законам формы душевной жизни, но не переносит всего своего духовного содержания в эти формы. Таким образом, в глубине сердца остается недоступный анализу источник новой жизни, движений, стремлений. Поэтому во временных условиях всегда остается возможность необычных явлений, выходящих за рамки обычного образа действия души.

Подводя итог своим рассуждениям, Юркевич формулирует следующие выводы.

Во-первых, если сердце – средоточие духовной жизни, порождающее стремления, желания, мысли, «...не вытекающие с математическим равенством из внешних действующих причин, то самая верная теория душевных явлений не может определить особенностей и отличий, с какими они обнаружатся в этой частной душе при известных обстоятельствах»<sup>2</sup>. В силу этого самосознание открывает не душу человеческую вообще, но непосредственно эту конкретную душу. «Отсюда мы можем заключить, что хотя бы в истории природы все было подчинено строгому механизму, не позволяющему изъятия, в истории человечества возможны факты, события и явления, которые будут свидетельствовать о себе своим простым существованием и возможности которых нельзя ни допускать, ни отрицать на основании общих законов, известных нам из науки о душе»<sup>3</sup>. Учитывая это, наука о душе, да и наука вообще, сможет поставить себя в правильное отношение к Бо-

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его значение... С. 90.

<sup>2</sup> Там же. С. 91.

<sup>3</sup> Там же.

жественному Откровению. Общие законы душевной жизни можно применять лишь к повседневным явлениям человеческого духа.

Во-вторых, «очевидно, что если бы все существующее имело производную и слагаемую из сторонних причин сущность, то человеку не пришлось бы и на мысль говорить о причине безусловной»<sup>1</sup>. Однако все человечество «...единогласно заканчивает все свои изъяснения в религиозной вере, если оно умеет концы или начала всех нитей жизни, знания и деятельности сводить к Богу, то это религиозное сознание наиболее оправдывается натурой человеческого сердца, за которую мы уже не можем стать, чтобы подсматривать еще и другие, слагающие ее причины, и которая поэтому обладает всей непосредственностью бытия»<sup>2</sup>.

В-третьих, значение сердца велико в нравственной жизни. Это видно из того, что нравственную оценку действиям человека мы даем исходя из того, чем эти действия определялись: внешними обстоятельствами или непосредственно свободными движениями сердца. «Только последним по-настоящему мы можем приписать нравственное достоинство, тогда как первые имеют в большей или меньшей мере характер физических действий»<sup>3</sup>.

Между тем нравственные поступки возможны, потому что человек свободен. Поэтому для Памфила Даниловича неприемлема позиция, смешивающая понятия «разумный» и «нравственно-добрый». «Каждый день мы удостоверяемся, что поступок самый недостойный, злодеяние самое оскорбительное для человечества может быть совершено очень умно, по самому основательному и расчетливому плану и по самым глубоким соображениям, и, тем не менее, правило “поступай разумно” принимается в большинстве как источник чистейшей нравственности»<sup>4</sup>. В этом мнимом нравственном начале выражается вся односторонность образования. «Как мы хотим быть умными без убеждения, так хотим быть нравственными без подвига: действительно, то и другое происходит по мере того, как мы основные начала духовной жизни переносим из глубины сердца в светлую область спокойного, бесстрастного и безучастного разума»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его значение... С. 93.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 94.

<sup>4</sup> Там же. С. 98.

<sup>5</sup> Там же.

Поскольку в непосредственной связи с проблемой источника нравственных узаконений стоит проблема автономии разума, Юркевич вновь возвращается к ней и считает необходимым сделать следующие замечания. «Закон, по которому совершается нравственная деятельность, не есть уже потому причина этой деятельности, как, например, закон падения тел не есть причина их падения»<sup>1</sup>. Поэтому и невозможно с разумной точки зрения объяснить, из какого источника проистекают нравственные деяния. «Точно, ум может предписывать, повелевать и – скажем так – командовать, но только тогда, когда он имеет перед собой не мертвый труп, а живого и воодушевленного человека и когда его предписания и повеления сняты с натуры этого человека, а не навязываются ей, как что-то чуждое, несродное»<sup>2</sup>.

Ум есть правительственная, владычественная часть души, как говорили древние мыслители, но правительственная не значит рожающая. Ведь бывают такие ситуации в жизни человека, когда внешние обстоятельства своими неожиданными сплетениями сбивают все правила и расчеты разума – тогда человек предоставляется водительству сердца. В эти моменты проверяется нравственный характер человека – проявит ли он благородство или же «...разоблачит пред нами все недостойнство своей личности, которое до этой минуты закрывалось для нас в поведении благоразумном, управляемом рассчитывающим и осторожным разумом»<sup>3</sup>. Окончательно свою мысль о значении начал и общих правил разума в нравственной сфере Юркевич формулирует следующим образом. Для живой нравственности требуется елей и светильник (Мф. 25, 1–10). «По мере того как в сердце человека иссякает елей любви, светильник гаснет: нравственные начала и идеи потемнеют и, наконец, исчезают из сознания»<sup>4</sup>.

Подводя общий итог своим изысканиям и рассуждениям, мыслитель подчеркивает, что библейское учение о сердце не стоит одиноко среди всего остального учения, с ним соединяются великие практические интересы духа. С этой точки зрения может быть указано «...правильное, гармоничное отношение между знанием и верой; далее, могут быть указаны глубочайшие основания религиозного со-

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его значение... С. 99.

<sup>2</sup> Там же. С. 100.

<sup>3</sup> Там же. С. 101.

<sup>4</sup> Там же.

знания человечества, наконец, и в особенности... христианское нравоучение только с этой точки зрения может быть понято в его глубочайшем духе и безмерном достоинстве»<sup>1</sup>.

Рассматривая идеи Юркевича в общем историческом контексте развития европейской философии, необходимо подчеркнуть, что он предвосхитил идеи философии жизни, экзистенциализма и психоанализа. Но, предвосхитив, не впал ни в одну из тех крайностей, которые характерны для представителей этих философских школ. Критикуя немецкий идеализм за учение об автономии разума, в частности, и за отождествление сознания и духа, Юркевич, подобно Ф. Ницше, не низвергает разум с его владывающего положения в человеческом естестве. Доказывая рождение душевной жизни из до-сознательного, до-разумного «мрака» сердца, профессор Киевской духовной академии остается чужд абсолютизации бессознательного начала в жизни человека, чем так грешит З. Фрейд. Отстаивая неповторимость проявлений личности и их несводимость к конечным и общим формам душевной жизни, Юркевич не заражается идеей экзистенциального одиночества и разобщенности людей в обществе, что так было свойственно экзистенциалистам.

Он следует в философствовании заветам выдающихся патристов, виртуозно владевших оружием диалектики и мечом слова. Юркевич унаследовал от них и привычку благоговейного, вдумчивого и доверчивого прочтения Священного Писания, что и позволило ему избежать тех крайностей, которых не удастся избежать всем надеющимся на автономный разум или самодовлеющую силу творческой интуиции. Эти методологические установки он оставил в наследство последующим поколениям ученых академической школы, и уже предварительное знакомство с трудами последователей Юркевича позволяет говорить о том, что именно они, оболганные и замолчанные советской историографией, стали подлинными наследниками философа, который, по мнению В. В. Зеньковского, «был далеко выше своего времени»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его значение... С. 103.

<sup>2</sup> История русской философии [Текст]: в 2 т. Париж; М., 1999. Т. 1. С. 321.

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

### В. И. НЕСМЕЛОВА

---

Виктор Иванович Несмелов родился в 1863 г. в семье священника (с. Верутновка Саратовской губернии), что и определило характер его образования: сельская начальная школа, духовное училище, Саратовская духовная семинария. «Незаурядное усердие, живой пытливый ум и Богом данный талант, а вместе с тем, трезвенность, не позволяющая превозноситься и впадать в гордыню» – так характеризует юного Несмелова казанский исследователь А. Журавский<sup>1</sup>. После учебы в семинарии Виктор направляется для обучения в Казанскую духовную академию, по окончании которой получает степень кандидата богословия. В 1888 г. Виктору Ивановичу была присуждена степень магистра богословия, в том же году он начинает преподавать в академии (в должности доцента по кафедре метафизики), через восемь лет становится экстраординарным профессором. В 1898 г. издан первый том его фундаментального труда «Наука о человеке», в этом же году автору присуждена степень доктора богословия. Несмелов усердно трудится на преподавательском и научном поприще и, хотя не стремится к чинам и званиям, удостоивается высоких наград. К 1917 г. Виктор Иванович был действительным статским советником, заслуженным ординарным профессором по кафедре систематической философии и логики, членом правления академии. Его труды были отмечены орденами Станислава III и I степеней, Святой Анны III и II степеней, Святого Владимира IV и III степеней.

В 1918 г. здания Казанской духовной академии были переданы новой властью другим структурам и организациям. Профессора получали нищенское жалование, но продолжали проводить занятия со студентами у себя на квартирах. В это тяжелое время В. И. Несмелов исполнял обязанности ректора академии, поскольку епископ Анатолий (Грисюк) находился на сессии Поместного собора в Москве. Самоотверженное служение Виктора Ивановича духовному просвещению и Церкви не смогли прекратить ни угрозы со стороны властей, ни

---

<sup>1</sup> Журавский А. // Несмелов В. И. Наука о человеке: в 2 т. СПб, 2000. Т. 1. С. 5.

аресты, ни нищенское существование, ни даже семейная трагедия Несмелова. Один из его сыновей стал большевиком и был убит в 1918 г. крестьянами, защищавшими Раифскую обитель от вторжения на ее территорию большевиков.

В эти годы В. И. Несмелов работает и в светских учреждениях: помощником заведующего статистическим губернским бюро, профессором в Казанском университете. Его квартира становится своеобразным центром, где собирается профессура уничтоженной Казанской духовной академии, духовенство тихоновской ориентации, студенчество, его двери были открыты для всех страдающих за правду Божью. Несмотря на преклонный возраст и тяжелую болезнь, Виктор Иванович всемерно помогает ссыльным. Такое поведение профессора, равно как и его резкие высказывания по поводу бесчинств новой власти, делали его в глазах представителей этой власти человеком крайне неудобным. В августе 1930 г. профессор был арестован на основании предательского доноса. Несмотря на тяжелое состояние здоровья, Виктор Иванович держался на допросах твердо. Он не побоялся назвать марксизм «лоскутной философией», а Маркса – «самым жалким немецким бургером», заявил следователю, что Церковь и верующие притесняются в СССР. Дело разбиралось почти два года, что по тем временам было чрезвычайно долго. По завершении следствия Несмелова отпустили под домашний арест. Причина столь неожиданного исхода заключалась в провозглашении сына Виктора Ивановича (убитого в Раифском монастыре) героем.

После освобождения из тюрьмы Несмелов прожил еще пять лет. Все его единомышленники оказались в тюрьмах, ссылках и концлагерях. В 1935–1936 гг. стали возвращаться из ссылок и заключения арестованные ранее знакомые Несмелова из среды духовенства и преподавателей Казанской духовной академии, но практически все они были снова схвачены и расстреляны в 1937 г.

К Несмелову судьба была более милостива: Виктор Иванович скончался в 1937 г. не в застенках НКВД и был похоронен на одной аллее с Н. И. Лобачевским.

Виктор Иванович Несмелов среди представителей русской академической школы занимает выдающееся место не только потому, что его исследования наиболее философичны, но и потому, что его философичность предельно антропологична. Философию Несмелов

определяет как науку о человеке, а свой двухтомный труд, являющийся по замыслу автора введением в философию, он называет «Наука о человеке». Каковы же причины столь пристального внимания представителя русской академической философии к человеку? Здесь необходимо вспомнить, что мыслитель-христианин всегда так или иначе фокусирует свое исследовательское внимание на проблеме человека. Ведь если Бог стал человеком, а человек обожился, то антропологическая проблематика становится неотделимой от теологической. Это всецело справедливо в отношении философской системы Несмелова, но это не единственная причина его повышенного внимания к человеку.

Конец XIX – начало XX в. – время триумфального шествия науки (в первую очередь естественных и технических дисциплин). Возможности позитивной науки кажутся обществу безграничными. Но от острого взгляда профессора Казанской духовной академии не ускользает та специфика естественных наук, которая для подавляющего большинства остается сокрытой. «Положительная наука... может рассматривать человека лишь в качестве добычи для могильных червей»<sup>1</sup>. Несмелов не одинок в своем видении, и несколько позже о том, что человек «разорван в клочья» и разнесен по «разным ведомствам» различными дисциплинами, заявят М. Шелер, А. Сервера Эспиноза, Х. Гелен, Н. А. Бердяев и целый ряд других выдающихся мыслителей XX в. Важно отметить и то, что многие положения, выдвинутые Шелером в 10–20-е гг. XX в., разрабатывались Несмеловым еще в 90-е гг. XIX в.

Шелер располагает философскую антропологию между метафизиками первого и второго порядка, где метафизика первого порядка – это метафизика пограничных проблем (соединение аристотелевской «первой философии» и позитивных наук), а метафизика второго порядка – метафизика абсолютного. Сервера Эспиноза считает, что изучать человека – это в определенной степени изучать и все сущее, «следовательно, вопрос о человеке должен быть поднят до онтологического плана»<sup>2</sup>. Особое положение антропологии обусловлено тем,

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке [Текст]: в 2 т. / В. И. Несмелов. СПб., 2000. Т. 1. С. 10.

<sup>2</sup> Сервера Эспиноза А. Кто есть человек? [Текст] / А. Сервера Эспиноза // Проблема человека в западной философии: переводы. М., 1988. С. 78.

что все формы бытия связаны с бытием человека. А потому неверна, по мнению Шелера, попытка достичь абсолютно сущего бытия со стороны космоса (исходя из бытия предмета).

В истории развития человеческой мысли Несмелов различает два типа философии. Одна философия вполне, по его мнению, совпадает с наукой и помимо науки не существует, другая существует рядом с наукой совершенно независимо от нее. Представители первого типа философии естественно стремятся объяснить мир и лишь в нем человека как одно из явлений мира; представители же другого типа философии прежде всего стремятся «...определить конечную истину самого человека и лишь в этой истине мир, как средство к развитию человеческой жизни и деятельности»<sup>1</sup>.

«Высшая основа всего, что может быть предметом, сама не может быть предметом, но есть чистая совершаемая актуальность»<sup>2</sup>. В силу этого единственным доступом к Богу является не теоретическое (т.е. определяющее) размышление, а личное активное участие человека в Боге и в становлении божественного самоосуществления, «...как духовной идеобразующей деятельности, так и ощутимой в нашей инстинктивной жизни ярости его порыва»<sup>3</sup>. Чистейшее и высшее отображение обоих атрибутов (дух и жизненный порыв) – это сам человек.

Несмелов утверждает, что «человек непосредственно сознает только образ бесконечной сущности, и это именно сознание себя, как образа... есть и сознание действительного бытия такой сущности вне человека»<sup>4</sup>. Человек именно в «...себе самом непосредственно сознает действительное существование двух разных миров – чувственного и сверхчувственного, физического и духовного»<sup>5</sup>.

Сходство фундаментальных положений можно было бы проиллюстрировать еще целым рядом примеров, но это сравнение не является целью данной монографии. Хотя, так или иначе, мы будем проводить сравнение идей В. И. Несмелова с идеями выдающихся западных антропологов.

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 9.

<sup>2</sup> Шелер М. Философское мировоззрение [Текст] / М. Шелер // Избр. произведения: пер. с нем. М., 1994. С. 12.

<sup>3</sup> Там же. С. 13.

<sup>4</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 243.

<sup>5</sup> Там же. Т. 1. С. 244.

Высокую оценку его творчеству дал выдающийся богослов митрополит Антоний (Храповицкий). Он назвал «Науку о человеке» Виктора Ивановича «философской музыкой». А изыскания в области самосознания и богосознания определил как новое доказательство бытия Бога – антропологическое. Не менее высокой оценки удостоил труд Несмелова и Н. А. Бердяев, назвав его одним из самых значительных религиозных мыслителей. Он восхищался выдержанностью стиля Несмелова, отмечал глубину и цельность его методологии.

Перейдем к изложению взглядов этого выдающегося представителя академической школы русской философии. Перу В. И. Несмелова принадлежит лишь несколько работ: «Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения» (Казань, 1895); «О цели образования» (Казань, 1898); «Наука о человеке» (Казань, 1898); «Вера и разум с точки зрения гносеологии» (Казань, 1913). Основной его работой по праву считается «Наука о человеке», где автор систематически изложил свое видение главной проблемы философии.

Как уже отмечалось выше, по мнению Несмелова, положительная наука может рассматривать человека только в «качестве добычи для могильных червей»<sup>1</sup>. Поэтому специальной наукой о человеке должна быть философия. Свой труд автор рассматривает как введение в эту специальную науку. Главной задачей введения Несмелов считает попытку «...объяснить только процесс образования великой загадки, какую всеми фактами своей жизни задает себе человек о себе самом»<sup>2</sup>. Решение же этой загадки он относит к другому времени.

Начинается введение подробным рассмотрением проблемы соотношения психического и сознательного. Несмелов рассматривает различные концепции и подвергает их критике как неудовлетворительные. Так, в частности, он называет «продуктом чистого недоразумения» образ лампы на краю темного чулана, предложенный Гегелем в «Феноменологии духа». Этот образ, столь распространенный в метафизической психологии, решительно отвергается психологией физиологической, но лишь для того, чтобы, по мнению Несмелова, заменить его «своей особой физиологической фантастикой».

Мыслитель убежден, что к психике относится лишь то, что существует в форме сознания, если только не принимать за психические

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 10.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 11.

явления состояния мозга, что некорректно. Случаи обморока или особенно глубокого сна не могут быть рассмотрены как однозначно бессознательные: никаких явлений сознания за это время мы не помним, поэтому вопрос о присутствии или отсутствии сознания остается открытым. Действительно, отсутствие памяти о явлениях сознания не может служить доказательством отсутствия этих явлений.

Несмелов формулирует принципиально иное понимание психической деятельности, что позволяет иначе смотреть на значение сознания в душевной жизни, да и на саму жизнь души. Психическая деятельность есть непрерывный процесс, все звенья которого самим же духом и создаются. Таким образом, не существует поля сознания, ибо сознание является и исчезает вместе со своими фактами. Всякий факт заключает в себе сознание только его самого, а потому никакого одновременного многообразия фактов сознания существовать не может. Сознание есть первичный факт психической жизни, самосознание – продукт психического развития. Самосознание не есть факт непосредственного самоопределения духа в себе самом, в то время как дух сознает себя в своих деятельности-отношениях и определяет себя только через эти деятельности-отношения.

Работа, заключающаяся в установлении связей между отдельными датами сознания, называется мыслью. Содержание каждого психического явления определяется лишь в его повторении. Впечатление голубого цвета, впервые полученное, определяется не как впечатление голубого цвета, а как неопределенное зрительное впечатление. Таким образом, «всякое явление сознания, в самом процессе его сознания, обязательно определяется в двух отношениях: как сходное с одними и отличное от других явлений»<sup>1</sup>.

Вслед за Ф. Шеллингом Несмелов утверждает, что пространство и время, по сути, являются одной формой восприятия. Однако русский мыслитель идет дальше немецкого и ставит вопрос об условии возможности такого единства. Получить ответ на этот вопрос можно через решение вопроса: «...связывается ли сознание последовательности с формацией дат сознания или же нет?»<sup>2</sup> Явления сознания связываются между собой в отношении следования одного за другим. «Та-

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 24.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 27.

кая связь ввиду самой природы сознания, в пределах его всеобщее приложима, и потому в ней создается мыслью для всего мира сознания специальная форма измерения и воззрения – время»<sup>1</sup>. Следовательно, время есть форма восприятия психических явлений. Для явлений бытия, которые в отличие от явлений сознания могут существовать одновременно, «...создается особая форма воззрения, по которой явления в нем полагаются существующими одно подле другого, т. е. пространство»<sup>2</sup>.

Далее Несмелов последовательно рассматривает впечатление, ощущение, восприятие. С ощущения начинается непрерывная работа мысли по определению мира сознания и мира бытия. Восприятие представляет собой только осуществление выраженного в ощущении побуждения определить каждое внешнее впечатление. Сначала это происходит в процессе локализации, а затем, по мере усложнения, процесс локализации переходит в процесс объективации. Процесс объективации включает в себе два разных, однако, неотделимых друг от друга ряда явлений: образование комплексов впечатлений (или синтез) и анализ, в силу которого эти комплексы объективируются. «Вопрос о том, как объективируются различные комплексы впечатлений, в действительности целиком сводится к решению вопроса о том, как образуются эти комплексы. В первом вопросе завязывается узел метафизической проблемы объекта, во втором завязывается узел гносеологической проблемы восприятия внешнего»<sup>3</sup>. В области психологического исследования, по мнению Несмелова, эти вопросы могут составлять одну сложную проблему объективного знания.

Несмелов предлагает свою постановку проблемы объективного знания: «Как возможно бытие для субъекта, как возможен объект?»<sup>4</sup> Суть проблемы заключается в вопросе об условиях возможности объективных суждений. Ведь человек, утверждая, что он видит стол, сухо, зеленую поверхность, фиксирует лишь свои переживания, «испытывания» (в терминологии Несмелова). Ответы на вопросы о том, как возможны эти утверждения и как возможен объект, Несмелов предлагает искать в психологическом исследовании природы представления.

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 28.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 29.

<sup>3</sup> Там же. Т. 1. С. 34.

<sup>4</sup> Там же. Т. 1. С. 35.

Процесс образования представлений сводится к процессу объединения впечатлений на основе их временной связи. Таким образом, по мнению Несмелова, всякое представление есть не что иное, как комплекс различных дат сознания. Представление становится на место вещи, и мир вещей заменяется для человека комплексами дат его сознания. «Следовательно, содержание вещей на самом деле не воспринимается духом отвне, а им же самим и творится и из него выносятся в мир, как постоянная и закономерная отмета неведомых в их подлинном содержании объективных действий – сил и их отношений»<sup>1</sup>.

В процессе развития сознания одни явления концентрируются вокруг «внутренней причины» (Я), другие же – вокруг «причины внешней» (не-Я). В разложении первичного безразличия субъективного и объективного субъект есть только воля, а объект есть только представление. Таким образом, Несмелов считает, что все бытие – это лишь воля и представление. «Но эта первая стадия в процессе разложения субъективного и объективного имеет одно только переходное значение и в дальнейшем развитии того же самого определенного процесса необходимо заменяется новой стадией»<sup>2</sup>. Дух производит еще новое разложение, отделяя волю как свое действие от себя самого как носителя воли. То же разложение производит он и в не-Я, отделяя представление как мотив своей волевой деятельности от не-Я как причины представления и, следовательно, подлинного объекта своей деятельности. «Здесь определение мира сознания оканчивается. Дух становится субъектом не одной только воли, а всех вообще явлений сознания, и потому для всех этих явлений централизующим пунктом делается одна и та же идея Я»<sup>3</sup>.

Каким же образом организован мир представлений? Несмелов подчеркивает, что простых представлений не существует, что всякое представление содержит в себе более одного впечатления. Если различные представления имеют пространственное и временное единство, то связь этих представлений утверждается сознанием как единство представляемого объекта. Если же не существует единства во времени, то представления осознаются как группа разных предметов в единстве места. В конечном итоге эта группа различных предметов

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 42.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 44.

<sup>3</sup> Там же.

вырастает до представления о целом мире. Представление каждого конкретного предмета получено и объективировано особо, в связи с определенным местом. Несмелов считает, что, не будь этого, представления конкретных предметов сольются в единый образ, который заменит для мысли все представления. Для образования слитного представления необходимо полное тождество данных осязания (форма и величина) и зрения (цвет).

Слитное и общее представления далеко не одно и то же, да и вообще, общих представлений не существует. Например, если представить окно в своей комнате, то, не связав данное представление с конкретным местом в комнате, можно заменить этим представлением представление любого другого окна, но не окна вообще, а лишь из числа окон своей комнаты. Окно вообще представить никто не в состоянии, ибо вообще можно только мыслить вещи в понятиях, но не представлять их образы. Как только уничтожено пространственное определение впечатления, так сразу исчезает и представление. «Тогда уж известное содержание не представляется, а только мыслится, как определенная связь впечатлений. Формация этого мышления в сознании образует собою совершенно новый продукт мыслительного творчества – понятие»<sup>1</sup>.

Понятие выступает как «сокращенное выражение для бесконечного множества единичных явлений»<sup>2</sup>. Процесс образования понятий – это процесс индуктивного умозаключения. При этом принципиальной разницы между способом образования конкретных и абстрактных понятий не существует. По сути, процесс их образования взаимнообразен. Эта взаимообразность конкретных и абстрактных понятий чрезвычайно важна в гносеологическом отношении как выражающая сущность нашего познания. Действительно, всякое явление реальности мы объясняем путем подведения его под известный класс явлений, который, в свою очередь, является подклассом в более общем классе, т. е. наше знание представляет собой развитие понятий. «Сама по себе, объективная действительность слагается из единичных вещей, которые в необъятной массе существуют друг возле друга и следуют друг за другом и никакой системы фактов из себя не представляют. Но смысл разделяет их по родам и видам... и таким образом

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 52.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 55.

сама (мысль. – *М. Е.*) творит для себя законченную систему мира в организованном мире своих понятий»<sup>1</sup>.

Систематизация понятий протекает как утверждение тождества отдельных понятий и их групп в каком-либо отношении, т.е. объединение в суждении, что есть дедуктивное умозаключение. Таким образом, утверждает Несмелов, действительное различие между индукцией и дедукцией заключается лишь в том, что в первом процессе понятия отождествляются непосредственно, а во втором отождествление опосредуется связующими понятиями. При этом дедуктивный вывод возможен лишь в том случае, когда соединяемые понятия находятся в таком отношении к понятию-посреднику, что их взаимная связь через это понятие или утверждается, или отрицается.

Прояснив общие закономерности мыслительной деятельности, Несмелов предлагает новую посылку для дальнейших рассуждений. Он отмечает активность субъекта познания, подчеркивая прежде всего активность субъекта в отношении к окружающему миру. Активность субъекта проявляется в двух аспектах. С одной стороны, она является источником огромного множества впечатлений субъекта. Они, в свою очередь, определяются собственными желаниями субъекта. С другой стороны, активность в приобретении впечатлений связана со стремлением субъекта к расширению мира сознания.

Возможность самостоятельного приобретения впечатлений предопределяет начало процесса познания. Процесс познания связан с положительным стремлением субъекта к расширению мира сознания. Расширение же мира сознания осуществляется путем самостоятельного приобретения различных материалов мысли. «В силу этой именно связи мысли и воли он (процесс познания) определяется в сознании, как особый специальный процесс душевной деятельности»<sup>2</sup>. Исследование условий возникновения и развития этой особенности познавательного процесса позволит, по мнению Несмелова, проникнуть в сущность данного явления.

Мыслитель отмечает, что уже на самой первой ступени психического развития наше знание неразрывно связано с желанием или нежеланием существования того факта, о котором мы знаем. Причи-

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 60.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 72.

ной этого желания (или нежелания) Несмелов считает чувство удовольствия или неудовольствия, возникающее у индивида при любом контакте с явлениями окружающей действительности. Процесс жизни заставляет человека «...стремиться к ясному различению в мире объективной действительности вещей приятных, неприятных и безразличных, чтобы на основании этого различия можно было устроить... соответствующую практику своей жизни»<sup>1</sup>.

Таким образом, знание является сложным продуктом объединенного действия мысли, чувства и воли, а не одной только мысли. Именно эта сложность структуры процесса познания обуславливает творческий характер психической деятельности. Из этого положения Несмелов делает следующий вывод: хотя содержание всякого познания и создается работой мысли, однако в ранге действительного познания оно утверждается только актом воли на основании удовлетворенного чувства любознательности. «Если в отношении данного предмета познания возникает достаточный повод к волнению неизвестности, старое познание перестает удовлетворять собою чувство любознательности и потому неизбежно возникает новое хотение нового познания»<sup>2</sup>. Иллюстрируя это положение, Несмелов отмечает, что и простолюдин, и маститый ученый принимают только такие построения мысли, в которых осуществляется гармония их умственного содержания. Следовательно, любое познание опирается только на субъективное чувство гармоничности положения знания в общем содержании ума. Именно в этом контексте Несмелов фиксирует субъективность природы познания.

Если построения знания переносятся на содержание объективной действительности, то «в этом переносе фактически осуществляется не явление познания, а явление веры, которая, однако, утверждается в качестве действительного познания»<sup>3</sup>. Несмелов считает, что верой знание (субъективное по своей природе) становится тогда, когда ему придается статус объективного и всеобщего. Поэтому, по мнению философа, вся суть гносеологической проблемы заключается в решении следующего вопроса: как возможна вера в качестве действительного познания?

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 74.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 76.

<sup>3</sup> Там же. Т. 1. С. 77.

Несмелов обращает внимание на то, что при рассуждениях о соотношении веры и знания вера рассматривается не исходя из ее собственной природы, а в отношении к знанию. При этом вера соотносится с идеалом знания, а не с тем знанием, каким фактически владеет человек. Если человек стремится к положительному знанию, а не к вере, как же для него вера возможна в качестве познания? Решение этого вопроса мыслитель видит в психологическом исследовании природы веры. Таким образом, в философии Несмелова гносеологическая проблематика переплетается с антропологической.

Положения точной науки, равно как и самые нелепые верования, порождаются одним и тем же логическим процессом мысли. Верования порождаются в качестве объяснения тех явлений, познание которых в данный момент недоступно. Познющая мысль стремится к устранению недостатка информации косвенным путем. Мысль создает возможное объяснение реальности, действительность же данного объяснения утверждает воля. Это утверждение и есть вера. «Вера есть не предположение возможной реальности данного объяснения, а решительное утверждение этой реальности, т. е. вера в своем содержании есть необходимый продукт закономерной мысли, а в своем значении она всегда есть факт свободной воли»<sup>1</sup>.

По своим мотивам, основаниям и логической структуре вера есть процесс познания, а посему существует на всех возможных ступенях развития человеческой мысли. Вера и знание существуют в одно и то же время только в отношении разных предметов. В отношении же одного предмета вера и знание могут существовать только в разное время, ибо верить в то, что человек уже знает, так же невозможно, как хотеть того, что уже дано. Вера и знание существуют как два разных момента одного и того же процесса познания.

Дальнейшее исследование природы веры приводит Несмелова к пониманию глубочайшего смысла протагоровского постулата о человеке как мере всех вещей – существующих в том, что они существуют, а несуществующих в том, что их нет. Именно это понимание сущности гносеологического отношения человека с миром позволяет Несмелову определить процесс познания объективной действительности как процесс уверования человека в объективное значение своих

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 84.

суждений о действительности. Мыслитель приходит к почти парадоксальному определению знания. «Знание есть собственно вера, но только не вообще вера, а вера в высшей степени ее основательности, – знание именно есть не что иное, как только достоверное положение мысли о предмете показания»<sup>1</sup>.

Ну и, наконец, как решается Несмеловым одна из ключевых проблем гносеологии – проблема истинности знания? Философ считает, что древние мыслители не дают ответа на этот вопрос, так как реальное знание они полагали критерием бытия, а бытие считали критерием реального знания. Только Декарт устраняет этот порочный круг открытием совпадения бытия и сознания в акте самосознания. Это положение чрезвычайно важно не только для гносеологических, но также для антропологических и даже богословских построений Несмелова. Однако он фиксирует недостаточность проработки Декартом данного положения и возникающую вследствие этого дилемму между солипсизмом и агностицизмом.

Всякая истина признается истиной только в суждениях ума. Отсюда попытка Декарта отыскать критерий достоверности знания путем исследования природы мысли. Но критерий, предложенный Декартом, имеет тот недостаток, что он не приложим к большей части наших познаний, ибо мышление о них не носит принудительного характера. Таким образом, «вся сумма наших научных познаний на самом деле... не истинное, а именно только достоверное выражение объективной действительности»<sup>2</sup>.

В то же время и попытки эмпиризма обнаружить критерий истины в данных чувственного опыта не удовлетворяют Несмелова, ибо многие утверждения, создающиеся мыслью на основании опыта и в объяснение данных опыта, противоречат чувствам (например, вращение Земли вокруг Солнца). Мысль говорит или гораздо больше, чем ощущения, или вообще не о том, считает Несмелов.

И вновь мысль философа обращается от гносеологии к антропологии. Казалось бы, сугубо гносеологическая проблема истины решается мыслителем в антропологическом ключе. Несмелов глубоко убежден: основание достоверности познания в самом человеке. Един-

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 94.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 112.

ственным отношением бытия к сознанию, не требующим оправдания, является отношение тождества: сознание есть бытие, а бытие есть сознание. Во всем мире психических явлений есть только единственный факт такого тождества – самосознание. «Следовательно, факт моего самосознания есть единственный для меня факт, в котором я прямо и непосредственно сознаю и утверждаю бытие»<sup>1</sup>.

Таким образом, только факт самосознания дает нам основание утверждать какую бы то ни было возможность и достоверность соответствия содержания нашего сознания фактам бытия. В качестве примера Несмелов приводит следующее сравнение. Если индивид утверждает вслед за Гераклитом о внешнем мире «Все течет, все изменяется», то это утверждение может и не соответствовать внешнему миру. В том же случае, если индивид утверждает свое самотождество, то это положение не соответствовать внутреннему миру индивида не может.

Ощущение и представление являются состояниями индивидуального сознания и, следовательно, говорят индивиду не о том, что существует вне него, а о том, что существует в нем. Но о собственном бытии индивид знает непосредственно, а не как о некоем объекте. Следовательно, он знает о своем бытии не как о явлении своего сознания. Это утверждение себя самого как единственное непосредственное познание и служит для человека единственным основанием для суждения о состоятельности всякого другого познания.

Обосновывая данные положения, Несмелов вступает в полемику с воображаемым оппонентом. В частности, он предвидит следующее возражение: «Утверждаемая в самосознании действительность моих действий нисколько не утверждает собою действительности этих действий именно в мире, а не во мне самом»<sup>2</sup>. Отвечая воображаемому оппоненту, философ вводит понятие «чистое действие» (действие в себе самом). Чистое действие оказывается творением из ничего. Таким образом, вопрос о существовании мира превращается в вопрос о способе его осуществления в бытии. «Мир может быть дан субъекту, но он может быть и создан субъектом из ничего... реальное познание мира утверждается и может утверждаться только на сознании человеком себя самого, как действующего в мире»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 113.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 118.

<sup>3</sup> Там же.

Мир сознания выражает собой осуществление самобытия и одновременно познание инобытия. Оба эти момента определяют развитие друг друга и составляют единый сложный процесс развития человеческой жизни. Значит, исследование этих вопросов можно свести к исследованию развития человеческой жизни. Таким образом, Несмелов гносеологический и онтологический вопросы переводит в антропологический.

Животное живет разрозненными моментами своего бытия, а значит, при любой продолжительности жизни живет только один миг. Человек появляется на свет лишь как носитель жизни. Совершителем же жизни его утверждает мыслительное творчество, связывающее отдельные моменты бытия в цельный процесс и посредством этой связи утверждающее жизнь в «хотении». В силу цельности этого процесса всякий предыдущий момент является основанием для предвидения последующего и оценки последующего как желаемого или нежелаемого. Таким образом, порождаются действия, направленные на достижение цели.

Приспособление животного всецело определяется природой, условиями среды, в сознании же животного мир только отражается. В отношении среды даже самое развитое животное пассивно. Условия среды как для животных, так и для человека одинаковы, а посему невозможно определять прогресс духа основными факторами органической эволюции. Существенным признаком человеческой психики Несмелов считает ее активность. Проявлением активности является создание человеком возможного мира и стремление привести мир реальный в соответствие с миром возможным.

В непосредственной связи с вопросом об активности человеческой психики Несмелов ставит вопрос о свободе воли, ибо он считает, что без решения этого вопроса невозможно правильно объяснить человека. По мнению философа, этот вопрос сам по себе никогда не поднимался, а возникал только в контексте рассмотрения других проблем.

Несмелов справедливо отмечает, что по существу своему воля неразрывно связана с процессом мотивации и вне этой связи она совершенно немыслима. Однако мотивы бывают совершенно различными. Так, во всех проявлениях физической природы деятельность человека определяется не желаниями, а потребностями этой природы. «Следовательно, в области животной мотивации волевого процесса можно гово-

речь об одной только произвольности, но ни в каком случае нельзя говорить о свободе воли, а если в одной какой-нибудь области и даже в отношении одного какого-нибудь произвольного акта нельзя говорить о свободе воли, то значит – воля сама по себе не свободна»<sup>1</sup>. Действительное освобождение воли возможно лишь в том случае, когда объективные условия ее деятельности находятся в ее власти.

Однако объяснение воли заключается в раскрытии природы самого факта ее мотивации. Воля не всякое представление делает мотивом деятельности, например, она может не принимать новых представлений, но не потому, что привыкла руководствоваться старыми, а потому, что новые не имеют достаточных оснований для их принятия. В таком случае она выступает как разумная воля, и в этой разумности становится свободной. Таким образом, «свойство развитой воли хотеть и действовать только по силе убеждения и составляет сущность свободы воли»<sup>2</sup>. Наивысшим же проявлением свободы воли Несмелов считает ее способность подчиняться правилам жизни.

Свобода является продуктом психического развития человека, а не атрибутом воли. В то же время идея свободы для человека становится неизменным определением Я, ибо без идеала свободы содержание Я наполняется различными пассивно переживаемыми индивидом состояниями сознания. Только идея свободы позволяет Я отрешаться от единичных состояний сознания и наполняет его собственным содержанием. «В силу же такого самоопределения человек перестает быть тем, что он фактически есть, и становится тем, чем он желает быть и чем стремится быть»<sup>3</sup>.

Если рассматривать душевную жизнь человека в качестве механического отражения сознанием физических состояний организма, то основное содержание человеческой личности будет представлять неразрешимую загадку. Действительно, основным содержанием личности является сознание себя как единственной причины и цели своих произвольных действий. Распространенное в философской литературе мнение о том, что единство сознания объясняется одинаковостью связи психических явлений, не признается Несмеловым удовлетворительным. Он утверждает, что между этими фактами (единство созна-

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 154.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 161.

<sup>3</sup> Там же. Т. 1. С. 167.

ния и одинаковость связи психических явлений) нет ничего общего. Сознание связи явлений возникает тогда, когда есть осознание сходства или различия в содержании явлений и в отношениях между ними. Но в то же время и содержание, и отношения явлений выражаются сознанием как данные опыта, или факты действительности. Таким образом, «одинаковое выражение их деятельностью сознания говорит собственно не о единстве сознания, а только о сходстве или тождестве самих фактов опыта и их опытных отношений»<sup>1</sup>.

С другой стороны, сознание не существует отдельно от своих явлений. На первый взгляд этот факт позволяет предположить, что сознание есть не что иное, как особое состояние физических явлений. Однако это предположение вступает в противоречие как с фактом единства сознания, так и с фактом единства самосознания. Кроме того, утверждение этого предположения неизбежно порождает два вопроса. Во-первых, как возможно сознание какого бы то ни было психического явления в качестве объекта сознания? И, во-вторых, как возможно сознание самого сознания как единого факта? Утверждение вышеуказанного предположения не позволяет дать ответ на первый вопрос и вынуждает отрицать единство сознания, что, в свою очередь, вступает в противоречие с фактами действительности.

Единство сознания доказывается наблюдением случаев раздвоения личности. Все они показывают, что в один и тот же период времени человек совершенно не может жить иначе, как только одним сознанием, т. е. «если при всяком разрушении данного единства сознания в душевной жизни человека обязательно образуется другое единство, и при этом... человек или совершенно ничего не помнит о первом единстве сознания, или же относит это... к жизни другого лица... то можно говорить собственно не о двойном сознании, а только о замене данного единства сознания другим единством»<sup>2</sup>. Причину раздвоения сознания, по мнению Несмелова, следует искать в патологии организма, в то время как причина единства сознания не связана с условиями физической деятельности организма. Очевидно, что если сознание было бы свойством (или состоянием) отдельного психического явления, то общее отношение к нему всех явлений было бы невозможно. Общее отношение

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 169.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 170.

психических явлений к сознанию возможно только в том случае, если само сознание сознается как единая психическая деятельность, что, в свою очередь, предполагает возможность отделения сознания от своих явлений. Именно это отделение и позволяет сознанию оставаться единым для всех психических явлений. В том случае, когда сознание воспринимает себя самое, оно выступает не как пассивное явление, а как творческая формация: содержанием сознания в такой момент будет сознание самого же сознания как деятельности.

В содержании своей физической жизни человек выступает как вещь внешнего мира, подчиняющаяся механическим законам этого мира. Но внутренняя жизнь человека сознается им как развитие состояний самого же сознания, а не выражение физических отправлений организма. В силу этого бытие всякого впечатления, чувства, желания всецело зависит от сознавания этого впечатления, чувства, желания. «Данное впечатление... не потому существует, что оно есть впечатление зеленого цвета... а потому только... что полагается в сознании»<sup>1</sup>.

Если задаться вопросом: «Когда начинается работа самосознания?», то следует ответить, что начало ее необходимо отнести к самым ранним стадиям жизни индивида. Мир сознания складывается из фактов и образов. С первым же различием факта и образа осуществляется и факт самосознания. При этом необходимо, по мнению Несмелова, отличать самосознание от Я. Я выражает только сознание отношений сознания к его явлениям. Самосознание лежит глубже Я и, следовательно, бывает независимо от Я.

В отличие от животного, душевная жизнь которого есть необходимое выражение сознанием отношений мира и организма, сознание человека в тех же самых условиях разворачивается как творческая деятельность. У животного формируется психический механизм, а у человека – психический организм. Это принципиальное различие, согласно Несмелову, возникает в силу существования (или несуществования) параллельно с психическим явлением сознания его причинного отношения к сознанию.

Человек всяким своим действием утверждает себя как цель своих действий. Даже когда человек утверждает себя в качестве средства осуществления Божественных целей, он утверждает себя как цель

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 175.

в мире конечных целей. Для большей убедительности этого положения Несмелов приводит такой пример: видя утопающего, человек испытывает страдание от этого зрелища и, желая устранить это чувство, бросается спасать утопающего.

Трагичность пребывания человека в этом мире связана со следующим противоречием его жизни. Он свободен лишь в сознании, он только сознает себя как цель для себя же. В действительности существование человека разворачивается как средство для достижения неведомых ему целей мира. Несмотря на такое «рабское» положение, человек продолжает осознавать себя как цель для себя, продолжает оставаться свободным в сознании. Несмелов так формулирует сущность этой трагичности: «Почему же в таком случае он (человек. – М. Е.) является не тем, что он действительно есть?»<sup>1</sup>

Именно это противоречие и трагичность его переживания убеждают мыслителя в том, что личность человека родом из иного мира. «Непосредственное содержание человеческого самосознания выражает собой не мнимую, а действительную природу человеческого сознания, как личности, и сознание Я, выражая собой действительное отношение человеческой личности к миру инобытия, указывает не какое-нибудь воображаемое, а действительное существование человеческой личности в качестве метафизической сущности»<sup>2</sup>.

В качестве доказательства этого утверждения Несмелов приводит следующее рассуждение. Содержание Я складывается не из отдельных фактов сознания, но деятельным бытием самого сознания. Действительно, человек может осознавать себя только в качестве деятеля – мыслящего, чувствующего, представляющего и т. д. Одним словом, он может осознавать себя только как сущего. Поэтому, по большому счету, единственным выражением содержания Я выступает утверждение «аз есмь сый». Таким образом, вслед за спиритуалистами можно утверждать, что Я человека по сути своей есть данный в сознании идеальный образ безусловной сущности сознания как бытия.

Развивая мысль об инобытийности человеческого сознания, Несмелов вновь прибегает к полемике с воображаемым оппонентом. В частности, по поводу материалистического толкования психиче-

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 184.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 186.

ской деятельности как разновидности физической он замечает следующее: мышление физического мира опосредовано представлениями, т.е. объективацией явлений сознания, которые даны нам непосредственно. Очевидно, содержание физического мира легко переводится на содержание сознания. Последнее же не может быть переведено на содержание внешнего мира, ибо дано нам непосредственно. «Сознание есть мое бытие, и представить его вне меня это значит – в момент представления мне нужно перестать сознать, перестать быть»<sup>1</sup>. Из этого очевидного факта следует, что, определяя деятельность сознания как нервную деятельность, мы высказываем только предположение. Причем это предположение обречено оставаться всегда лишь предположением, ибо обосновать и доказать его невозможно.

Бытие субъекта сознания как единственно непосредственно известное самому субъекту не мыслится как вытекающее из каких-либо оснований, почему и не нуждается ни в каких доказательствах. Доказательства необходимы в отношении объективного мира. Таким образом, разница между бытием субъекта и объекта заключается лишь в способе их отношения к мысли. Именно на основании некорректного толкования этой разницы, по мнению Несмелова, возникает абсолютный идеализм и материализм. Обе эти позиции трактуют разницу в способе отношения к мысли субъективного и объективного бытия как разницу в смыслах их существования. Абсолютный идеализм приписывает существование только духу, в то время как материализм приписывает существование только материи.

Все эти соображения позволяют Несмелову прийти к очень важному, на его взгляд, выводу. Коль скоро реальность мышления определяется только реальностью самосознания, то суждения человека о себе могут быть признаны истинными, если их содержание совпадает с фактическим содержанием его самосознания. Следовательно, осознание человеком себя как свободно-разумного бытия – верно. Но положение человека в мире – это положение средства для достижения неведомых ему целей. Значит, именно в отношениях человека к внешнему миру и нужно искать объяснение противоречия между действительностью и самосознанием.

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 192.

Причина этого противоречия видится Несмелову в разделении действительности. Сознаемая действительность разлагается на непосредственно сознаваемую, или субъективную, и представляемую, или объективную. Это разделение и является причиной противоречия в мышлении бытия, ибо содержание сознания фактически удваивается, выступая и как реальность непосредственно данная, и как отражение реальности представляемой.

Вскрытие причины вышеуказанного противоречия позволяет Несмелову наметить путь решения задачи, которую сформулировал Вл. Соловьев как задачу соединения материализма и идеализма. Несмелов утверждает, что отказ от стремления к абсолютизму обеих позиций позволит материализму и идеализму взаимно дополнять друг друга. Благодаря этому взаимодополнению становятся возможными ответы на следующие вопросы: какова причина принудительности объективации чувственных данных; почему сознание всегда есть только то, что оно есть, и никогда не выступает содержанием другого бытия?

Демонстрируя возможности этого взаимодополнения, Несмелов разворачивает следующее рассуждение. Я человека обозначает собой как собственно бытие личности, так и бытие личности в физических условиях. Совокупность физических условий (или организм человека) воспринимается личностью как необходимая форма ее существования. Именно в этом восприятии организма в качестве необходимой формы существования личности Несмелов усматривает корень противоречивости оценок человека. Коль скоро личность не отделяет себя от организма и коль скоро организм всецело принадлежит внешнему миру, то деятельность личности редуцируется к созданию физических условий существования.

Создание таких условий с необходимостью порождает представление о счастье и жажду его достижения. Под счастьем Несмелов понимает такие условия бытия, при которых жизнь индивида не подвергается никаким опасностям. Собственно говоря, мыслитель считает, что она не наполняется каким-либо фактическим содержанием, потому что идея счастья возникает только в связи с определенными наличными условиями бытия индивида в окружающем мире. Поэтому люди живут не счастьем, но идеей счастья.

Невозможно не отметить глубины этого замечания философа о природе счастья. Действительно, для голодного наивысшим счастьем представляется жизнь сытая. Стоит сытости стать нормой бытия вчерашнего голодного, и он усматривает счастье в чем-то ином. Можно было бы обвинить Виктора Ивановича в слишком примитивном представлении о счастье, если бы эта закономерность не проявлялась в отношении всех попыток создать рай на земле. Всякое физическое счастье кажется таковым в строго определенных условиях и вне этих условий оказывается бессмысленным, ненужным. Этого, по мнению Несмелова, достаточно, чтобы отказать принципу счастья в ценности. На основании этого отказа он отказывает в ценности и физической жизни человека.

Коль скоро окружающая действительность не может быть превращена в рай на земле, то создание новой жизни возможно лишь путем преобразования самого человека и его отношения к внешнему миру. Для начала необходимо освободить личность из-под господства организма. Значит, индивиду необходимо осознать свою личность как отдельную от организма. Это осознание не требует разрыва связи личности и организма, но открывает пути для понимания возможного, идеального положения личности. Такое понимание носит сугубо интимный характер и развивается исключительно на основании личного опыта и самопознания.

Нравственное сознание личности, по мнению Несмелова, складывается, с одной стороны, из отрицания доминирования физического, с другой стороны, из утверждения того, что должно существовать исходя из действительной природы личности. Источником нравственности Несмелов признает только идеальные побуждения человека. Представление о нравственности как о продукте общественного развития, цивилизации опровергается им следующими доводами. Культурная жизнь увеличивает потребности человека. Следовательно, возрастает количество условий, ставящих человека в зависимость от внешнего мира. Невозможность овладеть этими условиями порождает страдание. Таким образом, в культурной жизни развивается, собственно, не сам человек, а условия его жизни. Значит, развитие культуры способствует порабощению личности организмом. В целях сохранения добытого с огромным трудом имущества человек изобретает право. Именно право, а не нравственность и есть порождение культуры.

Нравственность порождается осознанием того, что человек является в мире не тем, что он есть или чем он может быть. Это осознание побуждает человека возложить на себя обязанности ради себя идеального, а не ради условных целей этого мира. Но наличные условия физической жизни противоречат идеальной природе личности, что делает невозможным осуществление той идеальной жизни, которая бы соответствовала ее духовной природе. Переживание этого противоречия приводит человека к оценке себя как загадки в мире. «Человек никогда не может сделать себя тем, чем он должен быть, потому что ради этого ему пришлось бы перестать быть тем, что он есть, т. е., значит, — ему вообще пришлось бы перестать быть»<sup>1</sup>. Поэтому основное противоречие видится мыслителем в ограниченном бытии человека, в то время как в человеке присутствует образ безусловного бытия.

Таким образом, в антропологии Несмелова появляется понятие «образ безусловного бытия». В его построениях это понятие очень важно, ибо благодаря ему философ выражает сущность человека. С другой стороны, это понятие подводит исследователя к постановке вопроса о происхождении идеи Бога в человеческом сознании.

Отвергнув идею механической эволюции идеи Бога, Несмелов утверждает врожденность этой идеи у человека. Но он не удовлетворяется данной констатацией. Свои изыскания в области богосознания философ начинает с критики предшественников, занимавшихся решением этого вопроса. Он обращает внимание на то, что в обоснование тех или иных положений об идее Бога мыслители приводят доводы, относящиеся к представлениям человека о Боге.

Несмелов убежден — все представления и понятия человека о Боге имеют человеческое же происхождение. Ответ на вопрос о происхождении идеи Бога сокрыт не в явлениях сознания, а в природе духа. Значит, необходимо исследование собственно содержания идеи Бога, а не содержания различных представлений о Нем. «В идее Бога выражается сознание человеком реального бытия живой Личности, обладающей могуществом свободной причины и достоинством подлинной цели»<sup>2</sup>. Таково, на взгляд Несмелова, содержание идеи Бога.

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 227.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 235.

Предваряя возможную ссылку на пантеизм как на идею безличного Бога, Несмелов справедливо замечает, что в пантеизме не Бог обезличен, но безличная природа возводится в божественное достоинство. Идея Бога всегда есть идея бытия сверхчеловеческой личности. Сознание идеальной, неотмирной природы человеческой личности и есть основание для идеи Бога. Идея Несмелова неожиданным образом перекликается с концепцией Л. Фейербаха. Это не смущает русского философа, он прямо заявляет, что немецкий мыслитель шел по верному пути, но уклонился в сторону фантазий и гаданий.

Человеку невозможно созерцать свою сущность как не свою. Следовательно, «в непосредственном содержании своего богосознания человек имеет сознание бесконечной сущности – не своей собственной, как не-своей, а именно только не-своей»<sup>1</sup>. Как же может человек в своей конечности созерцать бесконечную сущность? Несмелов надеется дать ответ на этот вопрос, опираясь на психологический анализ природы личности.

Непосредственно человек сознает только образ бесконечной сущности, и сознает именно себя в качестве этого образа. Здесь, по мнению Несмелова, требуется объяснение осознания человеком в себе самом сосуществования двух различных миров: физического и духовного. Именно в объяснении этого факта философ видит решение проблемы человеческой личности, которая одновременно есть и проблема духа.

Личность человека «...полагает себя как свободную причину и цель всех своих произвольных действий, т. е. непременно полагает себя, как свободное бытие для себя»<sup>2</sup>. Но именно такое бытие и может быть названо абсолютным. Существование человека в качестве личности является основанием достоверности знания о существовании безусловного бытия, потому что в себе самом выражает двоякое бытие – условное и безусловное. Несмелов указывает на следующие основания для положительных суждений о сверхчувственном бытии. Во-первых, человеческая личность не может быть воспринимаема человеком посредством представления. Во-вторых, акты внутренней деятельности личности полагаются независимо от временных условий

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 242.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 246.

и лишь в связи с другими актами мыслятся в условиях времени. В-третьих, личность полагает себя как свободную причину и цель своих произвольных действий.

Для Несмелова очевидно: существование человека как личности обусловлено его богообразностью. В равной степени необходимым является и обратное положение: человек богообразен, потому что существует как личность. Таким образом, образ Божий в человеке представлен личностью во всем объеме ее содержания. В силу этой богообразности содержание личности открывает человеку истинную природу Бога.

Опять же в силу богообразности у человека появляется возможность реализовываться в мире не только посредством создания комфортных условий, но и через явление миру живого образа невидимого Бога. Именно осознание этого составляет основное содержание религиозного сознания. Стремление же к достижению этой цели является ядром естественной религии. Таким образом, Несмелов непосредственно подходит к вопросу о сущности религии и ее происхождении.

Объяснить религиозное сознание, по мнению Несмелова, – значит объяснить сознавание человеком его связи с Богом. Для этого необходимо вскрыть психологию религиозного сознания. До тех пор, пока человек мыслит о Боге (богословствует) или мыслит свое отношение к Богу (философствует), мы не можем говорить о религии. Религия возникает только тогда, когда он обращается к жизни в соответствии с богообразностью своей личности. Религиозная жизнь состоит в стремлении отобразить Бога в мире физическом путем свободного уподобления Ему.

Без Бога личностное существование человека принимает абсурдный характер. Бог выступает как оправдание личностного способа бытия человека. Но так как человек понимает, что живет не в соответствии с данным ему образом, он признает себя недостойным этого существования. И значит, признает себя повинным смерти. Убеждение в несоответствии жизни образу Божьему и является психологическим основанием чувства страха перед смертью, ибо смерть прекращает это бессмысленное существование. Именно этот религиозный страх и порождает нравственную потребность оправдать свою жизнь.

Несмелов различает два страха смерти: религиозный и физический. Физический страх, порожденный сознанием беспомощности

человека, можно преодолеть: человек может обезопасить свою жизнь. Религиозный страх непреодолим, ибо оправдать свою жизнь человек не может. Однако, несмотря на всю невозможность оправдания своей жизни, человек ощущает настоятельную потребность в этом оправдании.

Человек прилагает усилия, чтобы поступать в соответствии с содержанием своего религиозного сознания. Эти усилия он и старается представить в качестве своего оправдания. Происходит подмена: желаемое состояние праведности заменяется состоянием прощенного грешника. Таким образом, искажается понимание религии и она превращается в своего рода договорные отношения человека и Бога. Так возникают всевозможные суеверия и самые нелепые представления о Боге.

Существование религиозного культа, равно как и центрального момента религии – молитвы, Несмелов объясняет уверенностью человека в том, что не только он находится в некотором отношении к Богу, но и Бог каким-то образом относится к нему. Если отношение человека к Богу носит характер зависимости, обязанности, то Бог находится в свободном отношении к человеку, т. е. Несмелов подчеркивает, что отношения «человек – Бог» не носят одностороннего характера. Бог тоже *относится* к человеку, человек небезразличен Богу, и поэтому «Бог, прежде всего, может прощать человека, а потом может и помогать ему, и научать его, и управлять всею его жизнью»<sup>1</sup>.

Отметим еще раз противоречие, вскрываемое Несмеловым: Бог существует и человек сознает это, потому что сам является образом Бога. Но, даже имея самое искреннее, самое горячее желание жить по этому образу, человек в действительности не достигает такой жизни. Данное противоречие и является неразрешимой загадкой бытия для человеческой мысли. Человек не знает, как оно может быть устранено не только гносеологически, но и онтологически.

Действительное решение этой загадки Несмелов находит в христианстве. И хотя философия христианского мира прилагала огромные усилия для осмысления содержания христианства, все же она до сих пор не достигла познания об истине христианства. Тем не менее Несмелов убежден, что такое познание возможно, для чего и предлагает

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 301.

свое исследование: «...в области научного развития философского познания нет и не может быть другого действительного пути к решению конечных вопросов мысли и жизни, кроме научного исследования о живом человеке»<sup>1</sup>.

Здесь мыслитель считает необходимым оставить на некоторое время исследование психологии личности и обратиться к исследованию метафизики жизни, которой и посвящена вторая часть «Науки о человеке».

Коль скоро решение загадки о человеке Несмелов находит в христианстве, то центральной темой второй части его исследования становится вопрос об основаниях принятия христианского вероучения. В то же время философ понимает, что борьба между верой и неверием не устраняется путем научного исследования. Поэтому он ставит перед собой чрезвычайно сложную (если не сказать невыполнимую) задачу. «Нам хотелось бы установить такую точку зрения на христианство, на которой бы могли свободно стоять и вера, и неверие и с которой бы они одинаково могли увидеть в содержании христианского катехизиса не просто лишь искусственное сцепление непостижимых текстов, а цельную и связную систему глубоких и великих учений»<sup>2</sup>.

Несмелов подчеркивает непостижимость основных положений христианского вероучения, необычность проповеди Христа. Проповедь эта была необычна не только для язычников, но и для иудеев и даже для самих учеников Иисуса из Назарета. Эта непостижимость проповеди Христа проявляется буквально в каждом Его поступке, в каждом слове, обращенном к народу. Не удивительно, что апостолы не сразу верят сообщению о воскресении Иисуса Христа. Это неверие или недоверие к сообщению женщин, бывших утром у гроба и не нашедших тела, проявил не только Фома. Но именно в связи с неверием Фомы Несмелов поднимает вопрос о доказательной силе чувственных впечатлений.

Появившееся недоверие к показаниям чувств не может быть уничтожено чувственными же показаниями. Тем более, человек не приемлет какое бы то ни было доказательство в пользу события, противоречащего установившемуся опыту и содержанию мышления.

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 1. С. 387.

<sup>2</sup> Там же. Т. 2. С. 6.

Именно таким невысказанным, т. е. не имеющим в человеческом мышлении основания, и было событие воскресения Христова. Если бы даже ученики ограничились простым утверждением факта воскресения как непостижимого чуда, то перед ними встал бы другой неразрешимый вопрос: «Зачем же совершилось это непостижимое чудо, когда воскресший Христос не вернулся в прежнее условие жизни, и, стало быть – по суждению человеческому, является живым и неведомо как, и неведомо зачем?»<sup>1</sup>

Это недоумение Несмелов объясняет, исходя из понимания спасения, господствовавшего в древнем мире. Спасение понималось как достижение жизни, свободной от страданий и смерти. Для этого человеку требовались способность предвидеть события – всеведение и возможность распоряжаться ходом этих событий – всемогущество. Человек же не обладает ни тем, ни другим. Все его заботы по улучшению жизни, по совершению физического спасения не уничтожают угрозы его имуществу и жизни. Этот горький опыт становится отправной точкой развития идеи спасения. Надежда спасения возлагается на Бога как обладающего всеведением и всемогуществом. Однако, вместо того чтобы согласовывать свою волю с волей божественной, человек стремится привести ее в соответствие со своей.

Но человек уклоняется с почвы религиозного сознания. В формулировке, характеризующей это изменение настроения человека, Несмелов предвосхищает идеи Э. Фромма: человек «...думает не о том, что он есть и чем бы он должен быть, а исключительно о том, что он имеет, и чем владеет, и в какой бы обстановке ему хотелось существовать»<sup>2</sup>. Этим настроением, по мнению Несмелова, характеризовалось почти все древнее человечество. Именно в контексте такого понимания спасения была воспринята проповедь Христа. В Нем видели могущественного царя, который пришел, дабы избавить иудеев от римского господства и сделать их жизнь вечным праздником.

Мысли о спасении выдающихся языческих философов носят тот же характер. Однако Несмелов обращает внимание на то, что в языческой среде возникала идея о великом учителе, который бы вывел человечество из заблуждения. Но и здесь требуется только Божья помощь такому учителю (в виде выдающихся дарований), сам же Бог

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 2. С. 19.

<sup>2</sup> Там же. Т. 2. С. 26.

непосредственно в деле спасения человека не принимает участия. Несмелов даже считает, что именно мысль о необходимости божественной помощи определила взаимоотношения язычества и христианства.

С одной стороны, христианство говорило о том же, что и всякая иная религия (грехопадение, призыв к праведности, воздаяние за гробом). С другой стороны, христианство, указывая праведность необходимым условием спасения, действительность этой праведности всецело ставит в зависимость от факта смерти и воскресения Иисуса Христа – Сына Божия.

Для мысли языческой, равно как и иудейской, было непонятно, зачем понадобилось такое крайнее унижение Сына Божия. Это принципиальное непонимание порождает всевозможные попытки перетолкования христианства исходя из положений разума. Все такие попытки ведут только к искажению христианства, не достигая своей цели – рационализации христианства.

Таким образом, возможно лишь принятие христианства на веру, к этому пути призывали апостолы. Но христианство и возникло не как учение, а как чудесный факт, и посему требовать от него оснований и доказательной базы философской доктрины некорректно. Христианская проповедь – изложение исторического факта, а значит, нет и не может быть логической проверки этого факта. Есть свидетели, и мы можем только верить или не верить их показаниям.

Обосновать недоверие свидетельским показаниям по поводу факта воскресения Христа, считает Несмелов, можно только двумя способами: во-первых, сослаться на то, что в пределах мира физического нет ничего сверхъестественного; во-вторых, сослаться на непонятность и неприемлемость для разума этого учения. В первом случае мы будем претендовать на всеведение, что само по себе абсурдно и неразумно. Во втором случае речь идет лишь о нашем непонимании. Ссылаться на эти доводы – значит, по мнению Несмелова, вводить такие критерии истины, которые уничтожат всякую возможность науки.

Христианская Церковь в доказательство истинности своих догматов ссылается на их соответствие тому, о чем проповедовали апостолы. Несмелов ставит вопрос о том, каким критерием руководствовались апостолы, ибо, проповедуя, они ясно сознавали истинность христианского учения. Мыслитель считает, что к познанию истины

христианства можно идти путем раскрытия этого достоверного познания. «В целях действительного доказательства истины христианства, необходимо прежде всего доказать истину христианского учения об основаниях возможности спасения и об условиях его действительности»<sup>1</sup>. Тогда, по мнению Несмелова, можно будет из этого знания идти к разумному оправданию церковно-апостольского учения о личности и деле Иисуса Христа.

Несмелов предлагает подвергнуть самому критическому анализу главнейший вопрос христианства – вопрос о спасении человека. При этом он считает необходимым выяснить, при каких условиях возможно объективное осуществление идеи спасения. Поскольку же религия с психологической точки зрения есть форма самосознания человека, постольку всякая религиозная практика, всякая догматика есть деятельное выражение «...мыслящей воли человека к достижению им познанной цели жизни»<sup>2</sup>. Следовательно, согласие христианского учения с различными решениями загадки бытия будет основанием для принятия христианства. Это значит, что путь к соглашению всех людей лежит в научном решении проблемы человека.

Первым шагом на этом пути Несмелов называет неотъемлемо присущее человеку сознание того, что его нельзя определить как простую вещь этого мира. Действительно, физический мир складывается из элементов, предшествовавших в своем существовании предметам этого мира. В мире физическом действует жесткий закон причинно-следственной обусловленности. Результаты физических процессов подчиняются закону сохранения вещества и силы. Совершенно иначе устроен мир психики. Сознание само творит свои элементы. Процесс сознания выражается соотношением целей и средств. Результаты же этого процесса могут быть выражены законом возрастания психической энергии и реализацией духовных ценностей.

Это принципиальное различие мира физического и психического подвигает Несмелова признать дуализм в качестве концепции, наиболее соответствующей реальности. Однако и дуализм не отвечает, по мнению философа, на два чрезвычайно важных вопроса. Во-первых, как связаны дух и тело? Во-вторых, как возможно их взаимодействие?

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 2. С. 131–132.

<sup>2</sup> Там же. Т. 2. С. 136.

Несмелов предлагает свой вариант взаимодействия духа и тела. Он исходит из того, что внутриутробное развитие носит планомерный характер. Это, по его мнению, свидетельствует о том, что дух созидает себе организм. Отношения между духом и телом носят динамический характер, а значит, бессмысленно искать «седалище» духа в организме человека. Дух выступает как самостоятельная причина, а тело – как постоянное условие деятельности духа.

Следующий шаг на обозначенном философом пути – факт свободы. Основой культурной деятельности человека он называет умственное творчество, которое, в свою очередь, определяется стремлением к свободе. Очевидно, что само это стремление возникает из сознания свободы. Значит, всякая сознательная деятельность человека носит свободный характер. Но коль скоро мир физический является бытием причинно-условным, то в существовании свободы нам дан элемент иного бытия. Поскольку только человек в этом физическом мире выступает носителем свободы, постольку он действительно является образом безусловного бытия.

Здесь Несмелов считает возможным сделать вывод о свойствах безусловного бытия. Раз это бытие безусловно, т. е. свободно, то оно и разумно, а если разумно, то и лично.

Из двух возможных способов взаимодействия физического и духовного миров Несмелов отдает предпочтение отношению «дух – причина, материя – произведение». Таким образом, физический мир выступает как откровение безусловного бытия. Тогда мировой процесс должен носить религиозный характер. Но в действительности мы не наблюдаем религиозного развертывания мирового процесса.

По какой причине мир находится в этом ненормальном состоянии? Такая постановка вопроса указывает на реальное основание мысли о спасении. «Объективное основание идеи спасения заключается в том, что, по вине человека, мировое бытие не достигает того назначения, которое определяется положением его, как откровения безусловного бытия, и потому безусловная ценность этой идеи заключается в том, что дело спасения одинаково требуется как вечной правдой Бога, так и предвечным смыслом всего мирового бытия»<sup>1</sup>.

Итак, мир оказывается непригодным для откровения Бога. Очевидно, может возникнуть вопрос и о «виновности» Бога в создании

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 2. С. 189.

такого мира. Но Несмелов категорически отвергает такую постановку вопроса, хотя и понимает, что в истории возникали целые религии, осуждавшие Бога за творение мира. «Бог создал мир не как осуществление, а как осуществителя своей мысли, т. е. на мир следует смотреть не как на художественную панораму Божьих действий, а как на процесс живого раскрытия Божия дела в постепенном развитии собственной жизни мира»<sup>1</sup>. Подлинным злом философ считает отрицание человеком вечного смысла в бытии, отрицание духа и Бога.

Есть ли надежда на искоренение этого зла? Несмелов дает пессимистический ответ на этот вопрос. В рамках земной истории искоренение зла невозможно. Философ аргументирует свою убежденность следующим наблюдением. Несмотря на то что история жизни человечества предстает перед нами как процесс развития духовных сил человека, усовершенствования человеческой природы не наблюдается. Нет человека, неповинного в утверждении или в распространении зла. Таким образом, «удельный вес» зла только возрастает.

Человек сознает свою виновность в распространении зла – об этом свидетельствуют практически все религиозные системы. Очевидно, такое самоосуждение человека было бы невозможно, не базируясь оно на сознании свободного нарушения человеком божественного миропорядка. Таким образом, факт зла тождествен факту падения. Здесь Несмелов считает уместным обратиться к библейскому повествованию о грехопадении как к историческому свидетельству.

Трудно не согласиться с необходимостью обратиться к этому источнику, тем более что библейское повествование о грехопадении имеет аналоги у всех (!) народов. Конечно, есть работа Дж. Дж. Фрезера «Фольклор в Ветхом Завете». В ней, как известно, факт повсеместного распространения в фольклорных преданиях ключевых моментов библейской истории автор трактует в пользу вымышленности Библии. Но известна и другая работа, не менее авторитетного исследователя религии – Г. К. Честертона, который утверждает, что повсеместное распространение в фольклорных преданиях ключевых моментов библейской истории свидетельствует об историчности библейских текстов. Той же точки зрения придерживаются и представители русской академической школы. Поскольку все человечест-

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 2. С. 209.

во от пигмеев до эскимосов хранит в своих преданиях истории о рае, грехопадении, изгнании из рая и потопе; поскольку общая канва повествований идентична, разнятся лишь детали; поскольку представители различных племен и народов не имели возможности «сговориться» относительно содержания этих преданий, постольку мы имеем основание утверждать, что эти предания – память человечества о событиях, имевших место в его истории. А следовательно, и Библия повествует о реальных событиях. Значит, она может использоваться как исторический источник.

Кроме того, Несмелов усматривает веское доказательство божественности происхождения Библии в ней самой: это отсутствие в библейских текстах идеи естественного перехода в новую жизнь и учения о бессмертии<sup>1</sup>. Учение о бессмертии, «...столь полезное для всякой религии и потому заключающееся во всех системах язычества, в иудейской религии было совершенно отброшено»<sup>2</sup>. Отсутствие столь полезного учения в Библии свидетельствует, по мнению Несмелова, об истинности того учения, которое возвещает эта книга. Подтверждение этой истинности Несмелов усматривает и в согласии библейского молчания о жизни после смерти с данными научных исследований. Человек умирает, не дух и не тело умирают, а умирает человек – перестает существовать как целостное единство организма и сознания. Поэтому утверждение о посмертном существовании человека равносильно утверждению о существовании несуществующего.

Итак, Несмелов обращается к библейским текстам, дабы приблизиться к решению волнующего его вопроса о появлении зла. Философ не просто излагает эти тексты, но и снабжает их любопытными комментариями. Так, первые стихи книги Бытия Несмелов трактует следующим образом. Бог непосредственно осуществил в бытии только «безвидный хаос элементов» и сообщил природе неизменный закон планомерного развития. Осуществление этого закона и приводит к появлению планет, звезд, флоры и фауны на Земле. Творение человека совершалось Богом непосредственно и дополняло планомерно развившийся мир.

---

<sup>1</sup> Лишь две (Премудрости Соломона и Третья Ездры) из пятидесяти ветхозаветных книг содержат идею бессмертия.

<sup>2</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 2. С. 273.

Обращается Несмелов и к библейским свидетельствам о творении бесплотных духов (ангелов). Духи были созданы «...в состоянии нравственной чистоты и духовной силы к действительному осуществлению божественной идеи духовного бытия»<sup>1</sup>. Но в то же время ангелы не были совершенны, как Бог, ибо «Бог даже и в ангелах своих усматривает недостатки» (Иова 4, 18). Далее Несмелов подвергает подробному психологическому анализу историю падения Денницы. Философ детально разбирает развитие богоборческого сознания Денницы и условия, при которых оказалось возможным увлечение иных ангелов на путь противления Богу. При этом мыслитель отдает себе отчет в том, что картина, им нарисованная, носит гипотетический характер.

Несмелов подвергает не менее подробному анализу и обстоятельства грехопадения человека. При этом он высказывает немало оригинальных идей относительно смысла описываемых в Библии событий. Главное же, на что обращает внимание Несмелов, – это сущность грехопадения. Конечно, было бы наивным полагать, что человек был изгнан из рая за вкушение плода, пусть и запретного. Вкушение плода не составляет сути грехопадения, но является действенным выражением того состояния, которое и составляло суть греха, считает философ.

В момент преступления люди смотрели на древо познания добра и зла как на магическое средство, дающее познание. Они захотели, чтобы их высокое положение зависело только от питания, а не их от личных усилий, направленных на совершенствование. Таким образом, они выказали желание подчинить свою жизнь внешним, материальным причинам. Своим поистине суеверным поступком люди подчинили себя физической природе и разрушили то мировое значение, которое они имели в силу духовной природы своей личности.

В силу этого подчинения их личное существование и существование мира лишается смысла, становится абсурдным, напрасным, сутетным. Падение человека породило в нем противоречие духа и тела, что поставило его в ненормальное отношение к Богу и к миру. В новом состоянии человека перед ним стояли две задачи – установить отношения с Богом и с природой: с Богом – такие, чтобы Он

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 2. С. 220.

признавал человека поборником правды на земле; с природой – такие, чтобы максимально избегать всяческих угроз и неприятностей.

Любопытна следующая мысль Несмелова относительно забот человека о «хлебе насущном». Человек, считает философ, может оправдывать свои заботы о безопасности, отдыхе, пропитании как одну из своих нравственных обязанностей. Потому что, если человек исчезнет с лица земли, то некому будет исполнить назначение мира. И тогда восторжествует абсурдность мирового существования.

После грехопадения человек попадает в водоворот всяческих противоречий, ибо он не в силах установить правильное соотношение вещи и личности. Люди вынуждены жить, удовлетворяя свои физические потребности, а судить о своей жизни они не могут иначе как по нравственному закону духовного совершенства. Потомки Адама, непосредственно не виновные в преступлении прародителя, вынуждены жить в мире преступления, жить жизнью физического мира.

Все доброе, что смог совершить человек за свою жизнь, он и должен был совершить в соответствии со своей природой. А все, что человек совершил злого, пусть даже одно-единственное помышление, он не должен был совершать. Следовательно, оправдать себя человек не может. Он оказывается загнанным в угол, и не кем-то посторонним, а своим же собственным решением «быть как боги». Чтобы уничтожить в себе всякое зло, человек вынужден уничтожить себя самого, однако так, чтобы после этого остаться живым, но свободным от зла.

Эта безвыходность человеческого существования делает необходимой фигуру Спасителя. Не Великого Учителя человечества, о котором говорили греческие философы, а именно Спасителя, который бы совершил это невероятное дело избавления человека от зла.

«Искупить грешника от погибели не значит – принести известную плату за его грехи, а значит – принять на себя его грехи и таким образом очистить его от них, и такое очищение грехов может быть совершенно исключительно только верховным Творцом всего мира. ...Он может принять на Себя грехи не только людей, но и грехи всех падших духов, и даже грехи первого виновника падения – самого Дьявола, и все грехи всего грешного мира Он может уничтожить одним и тем же актом своей добровольной смерти»<sup>1</sup>. Несмелов поясняя

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 2. С. 335.

ет, что принять на себя грехи – это значит не забрать их у грешника, но признать их своими, прийти на помощь грешнику, когда он осуждает себя и желает освобождения. Таким образом, искупление совершается совместными усилиями Бога и человека.

Усилия человека заключаются не только в признании Бога своим Богом, но и в том, чтобы цель своей жизни положить в Боге. «Если... человек сегодня заботится о завтрашнем дне, и завтра будет заботиться о новом... дне, то... он и будет жить только короткими днями своих материальных забот»<sup>1</sup>. Поэтому «довольно для каждого дня своей заботы» (Мф. 6, 34). Сознание необходимости подчинить свое физическое существование закону жизни духовной позволяет человеку совершать над собой те усилия, без которых он не войдет в Царство Небесное.

Искупление заключается в устранении искаженности природы человека. И далее Несмелов высказывает мысль простую, но удивительно глубокую. Христос, будучи истинным обладателем человеческой природы, не носил, однако, индивидуальной человеческой личности (Его личность – второе Лицо Троицы). Поэтому Его праведность была праведностью не индивида, а всей человеческой природы.

Искупление возвращает вчерашнего грешника в состояние первого человека. Однако его окружает не рай, а мир, лежащий во зле. Следовательно, необходимо изменение и внешнего мира. Но изменение мира приведет к уничтожению человека. Возникший парадокс невозможности мир сохранить и невозможности оставить его прежним разрешается, по мнению Несмелова, воскресением Христа. Бог вступил в состав своего творения. Ссылаясь на Г. Спенсера (работа «Основные начала»), Несмелов обосновывает неизбежность гибели нашего мира. Но момент гибели нынешнего мира совпадет с образованием новой земли и нового неба (ср. 2 Петр. 3, 13; Апок. 21, 1).

При всей своей ортодоксальности Несмелов ясно отдает себе отчет в том, что факт тождества распятого Иисуса из Назарета с Творцом остается открытым для познания, ибо воспринять божественную природу Христа человек принципиально не в состоянии, а это могло бы служить основанием для положительного знания по данному вопросу. Этот вопрос остается вопросом веры.

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 2. С. 293.

Человек может соглашаться с истиной веры, но это делает веру только достоянием мысли. Вера должна перейти из интеллектуальной сферы в сферу религиозного чувства и нравственной воли. Этот переход осуществляется как принятие в качестве норм своей жизни религиозных заповедей. Психология человека такова, что это принятие должно быть выражено им в каком-нибудь внешнем действии, символе. Поэтому религия немыслима без обряда, без символических действий, сопровождающих всякое таинство.

Несмелов подходит к конечному пункту своей науки о человеке. Рассмотрев вопросы природы человеческого сознания, взаимодействия человеческого духа с организмом, выявив богообразность человека, сформулировав тайну человека и мира, найдя разрешение этой загадки в христианстве, Виктор Иванович считает необходимым затронуть проблему будущего существования человека в условиях нового мира. Здесь он, безусловно, следует логике христианской эсхатологии.

Каждому индивиду необходимо пройти через разрыв единства духа и организма, иначе – умереть, ибо смерть есть выход из настоящей жизни, которая совершенно не соответствует условиям вечной жизни. Но коль скоро всем необходимо умереть, то для того чтобы эту вечную жизнь наследовать, каждому индивиду нужно пережить соединение духа и организма, т. е. воскреснуть.

Ввиду этого возникает вопрос о способе воскресения. Несмелов предлагает следующее решение. Бог даст душам людей силу, пользуясь которой они «...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»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Указ. соч. Т. 2. С. 408.

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ М. М. ТАРЕЕВА

---

Михаил Михайлович Тареев родился 7 ноября 1867 г. в семье священника в с. Козловские Выселки Михайловского уезда Рязанской губернии. Закончил сначала Рязанское духовное училище (1881), а потом и семинарию (1887) в том же городе. Окончив Московскую духовную академию вторым магистрантом 46-го курса (1887–1891), Тареев был оставлен при академии профессорским стипендиатом.

Женился на дочери рязанского священника Александре Ивановне Сперанской, от брака с которой имел троих сыновей. Любопытно отметить, что все они оставили заметный след в отечественной науке. Так, Владимир Михайлович Тареев (доктор технических наук, профессор) известен как автор многочисленных работ по двигателям внутреннего сгорания, преподавал в Московском институте народного хозяйства и Московском текстильном институте. Евгений Михайлович Тареев был известным терапевтом-клинистом, действительным членом Академии медицинских наук СССР, заведовал кафедрой терапии 1-го Московского медицинского института. Борис Михайлович Тареев (доктор технических наук, профессор) преподавал в Московском институте радиотехники, является автором трудов по электро-материаловедению.

По окончании Московской духовной академии (МДА) М. М. Тареев преподавал в Псковской и Рижской семинариях. В 1902 г. получил звание магистра богословия за работу «Искушение Господа нашего Иисуса Христа. Комментарии на Мф. 4, 1–11; Мк. 1, 12–13; Лк. 4, 1–13» (М., 1900). После защиты докторской диссертации получил должность экстраординарного профессора по кафедре нравственного богословия Московской духовной академии (1904). В 1915 г. был избран членом правления академии. В мае 1917 г. М. М. Тареев стал редактором «Богословского вестника», был делегирован от академии в комиссию по реформированию высших духовных школ.

После закрытия академии в 1919 г. преподавал в Загорской военно-электротехнической академии и в педагогическом техникуме. В 1924 г. закончил преподавательскую деятельность и в 1927 г. переехал в Москву, где и провел последние годы своей жизни. Скончался

ся Михаил Михайлович от рака желудка. Точная дата его смерти не известна<sup>1</sup> (между 20 мая и 4 июня 1934 г.).

Используя учение Г. Риккерта о методах познания, М. М. Тареев пытался провести научное разделение богословских дисциплин, выделяя два уровня: низший – догматическое богословие и высший – христианскую философию. В основе догматического богословия лежит, по его мнению, метод генерализации, или «объективный метод». Сами догматы – лишь верования, источником которых является мистический опыт. Однако разум, согласно Михаилу Михайловичу, способен лишь «внешне описать», сами религиозные истины ему недоступны. Догматы – «не самое важное в христианстве», хотя они и играют определенную роль в церковной жизни. Подлинным методом познания, методом индивидуализации, или субъективным методом, обладает, по мнению мыслителя, христианская философия как высший уровень богословия. Учение о субъективном методе складывалось у Тареева под влиянием А. Бергсона и Н. О. Лосского. Основой христианской философии должно быть Слово Божие, из которого с помощью субъективного метода извлекается мистическое содержание. Одной христианской философии недостаточно для построения универсальной богословской системы, необходима еще и «философия жизни», позволяющая разграничить социальное и религиозное в историческом процессе. Нужно преодолеть «византийский соблазн» и отказать от догматизма и аскетизма.

М. М. Тареевым издано немало трудов, однако главные его работы остались в черновиках и «рукописях, приготовленных к печати», как он сам отмечает в своей «Философии жизни». Собственно, то, что нам известно под названием «Философия жизни», представляет собой своеобразный сборник различных работ и полемических статей автора. Практически все эти работы и статьи были опубликованы Тареевым ранее под теми же или сходными названиями и с идентичным содержанием. Например, включенная в «Философию жизни» работа «Метод духовных наук» выходит отдельным изданием под названием «Новое богословие» и переиздается позже под заголовком «Христианская философия (часть первая)». Все это оказывается лекцией, читанной перед студентами Московской духовной академии. Лекцией,

---

<sup>1</sup> Бродский А. И. Михаил Тареев [Текст] / А. И. Бродский. СПб., 1994.

рассчитанной на студенческую аудиторию, является и работа с несколькими «черновым» названием «Философия жизни: ее состав». Эта работа входит (наряду с работами «Метод духовных наук», «Рабство и свобода» и полемическими статьями) в отдельное издание, озаглавленное автором как «Философия жизни (1891–1916)». Таким образом, это издание не дает исчерпывающего представления о религиозно-философской системе М. М. Тареева. Оно как программа курса обозначает те темы, которые автор хочет раскрыть в своих дальнейших трудах, дает представление о тех методах, к которым он прибегает в своих построениях, и о той главной идее, которую он собирается изложить более развернуто. Главный труд Тареева так и остался неопубликованным по не зависящим от автора обстоятельствам. В этой ситуации работа «Философия жизни: ее состав» позволяет нам хотя бы в общих чертах познакомиться с авторским замыслом.

Собственно, сам термин «философия жизни» в трудах Тареева впервые появляется именно в этой опубликованной лекции. Автор поясняет, какое конкретно содержание он вкладывает в это понятие: учение о христианской жизни во взаимодействии с нравственной философией должно породить нечто целое под названием «философия жизни». Далее текст работы во многом повторяет текст «Метода духовных наук» и «Нового богословия», равно как и «Христианской философии». Эту часть работы «Философия жизни: ее состав» мы здесь опустим, дабы представить общий замысел автора без громоздких отступлений. Это опущение будет восполнено ниже, при более детальном раскрытии системы мысли Тареева.

Итак, «Философия жизни» должна, по замыслу Тареева, состоять из трех больших разделов: «Основы христианства», «Оправдание жизни» и «Церковное учение». Первый раздел опубликован и состоит из четырех основных и одного дополнительного тома. Как оценивает сам автор, весь этот раздел носит религиозно-философский характер. Далее должен был выйти в свет второй раздел («Оправдание жизни»), состоящий из двух частей: «Философия чистого духа» и «Дух и жизнь». Ни второй, ни третий разделы так и не увидели свет.

Оригинальность замысла автора, его системы мысли заключалась в том, что в двух первых разделах «Философии жизни» рассматривался один и тот же предмет, но с разных точек зрения. «В глубочайшей конечной точке прикосновения нашего духа к действительности»

му бытию “Основы христианства” и “Оправдание жизни” – одно и то же, но по-разному подходящие к этой конечной точке»<sup>1</sup>. Основной задачей, которую Тареев решает этим фундаментальным трудом, является задача «...отыскать в самом понятии чистой духовности, внутреннего мистического опыта корни утверждения жизни, взятой во всей красочности ее конкретного содержания»<sup>2</sup>. При этом «Основы христианства», по выражению самого автора, идут восходящим, а «Оправдание жизни» – нисходящим путем. Мыслитель не ставит перед собой задачу разумного оправдания жизни, ему не интересно рассматривать доводы в пользу оптимизма, т. е. в пользу того, что жить стоит. Речь идет о внесении в саму жизнь оправдательного начала. Жизнь, по мнению Тареева, оправдывается мистическим опытом, мистической красотой. «При отсутствии в ней (в жизни) святости, она опошляется и бывает противною как обуявшая соль. Святость оздоравливает жизнь именно своей превыспренностью, своей духовностью, в той мере, в какой она не разменивается на житейскую полезность»<sup>3</sup>. Мистическое начало, оправдывая жизнь, обретает и свое оправдание.

Третий раздел замышлялся автором как прикладная часть оправдания жизни. Он состоит из трех частей: собственно «Церковное учение», «Социализм» и «Философия счастья». В «Церковном учении» излагается нравственное учение о Церкви, трактующее такое утверждение жизни, которое вытекает из природы церковного общества. Часть «Социализм» посвящена рассмотрению проблемы нравственности и хозяйства. Необходимо, кстати, отметить, что работа под таким названием издавалась Тареевым по крайней мере дважды – в 1912 и 1913 гг. Задача «Философии счастья» заключается в утверждении земных чувств, реабилитации плотской жизни. Чистая духовность при этом не забывается, так как, по мнению Тареева, духовную жизнь можно использовать в интересах счастья, хотя «нельзя построить высшего принципа на основе счастья»<sup>4</sup>. Глубины жизни может постичь только мудрец, а «Философия счастья» есть

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Философия жизни (1891–1916) [Текст] / М. М. Тареев. Сергиев Посад, 1916. С. 139.

<sup>2</sup> Там же. С. 140.

<sup>3</sup> Там же. С. 141.

<sup>4</sup> Там же. С. 144.

нравственная философия в общедоступной, общепонятной форме. «Философия счастья» рассматривает жизнь со стороны, общей для всех времен и возрастов. В этой части Тареев намеревался рассмотреть следующие темы: любовь к жизни, призраки старости и смерти, самоубийство и юность, счастье и духовная свобода, дисциплина, одиночество и солидарность, дружба, труд, брак и семья, искусство и религия, последняя тайна. Список тем весьма обширен, и, очевидно, обсуждение их вылилось бы в многотомное издание. На этом, однако, труд Тареева не заканчивался. Последним аккордом его системы должен был стать курс нравственной философии. Эта работа по важности не может сравниться с вышеназванными: «в идейном отношении она повторяет их, но ее значение в придании философии жизни научного характера»<sup>1</sup>.

Вот вкратце общий план религиозно-философской системы Тареева. Как этот план разворачивается в полноценную систему мысли профессора Тареева, какие методы он предпочитает, каким материалом пользуется – все это можно понять в процессе знакомства с опубликованными работами автора. Пятитомник «Основ христианства», по задумке самого мыслителя, раскрывает религиозно-философский ракурс видения проблемы глубинного соприкосновения человеческого духа и повседневности. Какую же картину живописует автор читателю «Основ христианства»?

Почти половина первого тома этого труда посвящена проблеме кеносиса. По мнению Тареева, идея самоуничтожения Христа – главное, на что должно обращать внимание в христианстве. Признание смиренномудрия высочайшей добродетелью в христианстве не случайно – для верующих во Христа Он является образцом во всем. Здесь Тареев ссылается на утверждение апостола Павла: «...ибо в вас должны быть те же чувствования, что и во Христе Иисусе» (Флп. 2, 5), а главным чувствованием Иисуса Христа было его самоуничтожение – умаление божественного достоинства перед человеческой природой.

Определив главную идею, Тареев в соответствии с традицией академической школы обращается к анализу разработки темы кеносиса в библейских и святоотеческих текстах. Он обнаруживает, что наи-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Философия жизни (1891–1916). С. 147.

большее внимание идее кеносиса уделяется в церковной гимнографии и житийной литературе (особенно в житиях мучеников). В текстах мужей апостольских (за исключением апостола Павла) эта тема не получает разработки. В силу особенности проповеди в них подчеркивается божественная слава Христа. Автор не оставляет без внимания и еретические учения, после анализа которых исследует учение о кеносисе некоторых отцов Церкви.

Проделав эту исследовательскую работу, Тареев заявляет, что церковное учение о кеносисе не делает никаких прямых выводов. Здесь остается непроясненным вопрос о том, что, собственно, автор понимает под прямыми выводами. Какие выводы его бы удовлетворили? Неясно это потому, что исследование темы кеносиса мыслитель предваряет ссылкой на общеизвестное положение о том, что смиренномудрие – высочайшая христианская добродетель. Но признание именно этого качества высочайшей и исключительно христианской добродетелью как раз и вытекает из церковного учения о кеносисе. Вопрос так и остается открытым, в связи с чем утверждение об отсутствии прямых выводов из церковного учения о Божественном самумалении остается голословным.

Однако последуем за логикой Тареева. Для достижения прямых выводов, считает он, необходимо выдвинуть мысль независимую и впоследствии проверить ее оправданность церковным учением. Этот ход снова свидетельствует об использовании Тареевым методологии академической школы: какой бы независимой ни была мысль, она должна проверяться церковным учением. Авторитет Церкви для представителей духовно-академической школы непререкаем, даже если они полемизируют с официально принятой позицией по конкретным вопросам – эта полемика во имя чистоты церковного учения. Таким образом, по сути, они полемизируют не с церковным учением, но с позицией, приобретшей статус церковного учения в силу недоразумения. Пожалуй, ничего из ряда вон выходящего в этом нет: для одних мыслителей непререкаем авторитет Церкви, для других – авторитет повседневной практики, для третьих – их личные комплексы и пристрастия. Можно ли считать обоснованным суждение о значимости мыслителя, базирующееся только на знании того, что для него является непререкаемым авторитетом? Думается, это логически некорректно.

И то, что предлагает Тареев в качестве независимой мысли, только подтверждает эту академическую установку. «В качестве такой мысли мы ставим евангельский религиозно-исторический образ Христа как образ человека с природным богосыновним самосознанием и с богодарованной чудотворной силой»<sup>1</sup>. Выдвижение этой независимой мысли дает возможность автору перевести подвиг уничижения внутрь богосыновнего самосознания Христа, понять идеологию кеносиса в качестве чувствований и внутренних переживаний исторического Христа. Ход антропологически дерзкий: богосыновнее самосознание Христа – природное, а Тареев не обладает природным богосыновним самосознанием.

Таким образом, мыслитель обращается к философии евангельской истории. Эту часть первого тома автор выпустил в свет пятью годами ранее под названием «Жизнь и учение Христа. Часть 1: Философия евангельской истории». В рамках «Основ христианства» он ее только воспроизводит. Для Тареева это обычный ход, практически все его работы публиковались по крайней мере дважды под различными названиями без существенных изменений содержания. Это свидетельствует, на наш взгляд, о том, что профессора обуревали противоречивые чувства: стремление, с одной стороны, поделиться с широкой общественностью плодом собственных раздумий, с другой – привести свои мысли в стройную всеобъемлющую систему.

Каков же, по мнению Тареева, общий смысл евангельской истории? Сам Христос сознавал свою жизнь как откровение Отца, и «это не было самообманом или отвлеченной выдумкой»<sup>2</sup>. Это сознание было настолько реально в Нем, что определяло всю Его жизнь. Тареев считает, что это сознание не прошло бесследно и для истории: форма отношения Христа к Богу, Его чувствования привиты человечеству. В контексте вышесказанного о смысле земной жизни Христа и Его самосознании становится совершенно оправданным обращение к теме подвига Христа, который заключается в уничижении и смирении.

Чудеса, совершаемые Христом, Тареев рассматривает в контексте идеи кеносиса: чудеса служат лишь иллюстрацией идеи уничижения Бога. Следует отметить, что эта идея находится в русле тра-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства [Текст]: в 5 т. / М. М. Тареев. Сергиев Посад, 1908–1910. Т. 1. С. 133.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 149.

диционно-православной трактовки евангельской истории. Даже в учебниках по катехизису обращается внимание на тот факт, что количество чудес, совершаемых Христом за три с половиной года Его проповеди, постоянно уменьшается. На Страстной седмице их всего два, а после ареста Христос вообще никак не проявляет Своего Божественного достоинства. Истощая Себя по Божеству, Христос наполняется человечеством и становится в подлинном смысле человеком. Именно так поясняет идею кеносиса преп. Макарий Египетский, в трудах которого можно найти, пожалуй, самую глубокую проработку данного вопроса.

В дальнейших своих рассуждениях как это будет видно, Тареев остается так же традиционен, хотя и предлагает идти в исследовании поставленного вопроса не догматически (т. е. начинать рассуждение со второго Лица Троицы, а затем переходить к воплощению), а несколько иначе. Он предлагает начинать религиозную историю с факта человеческой жизни (т. е. с факта рождения Иисуса Христа), а потом прозревать за этой жизнью мистическую тайну. «Откровение божественной жизни во Христе нужно понимать так, что полнота откровения стояла в зависимости от полноты человеческой жизни»<sup>1</sup>.

Это положение в системе мысли Тареева задает методологию исследования: «В ограниченности и немощности человеческой жизни нужно видеть не препятствие в Его деле, а условие откровения Божественной славы»<sup>2</sup>. Такой формулировкой своего метода Тареев фактически повторяет мысль Макария Египетского. Только таким путем, считает философ, возможно надлежащим образом оценить евангельское свидетельство о том, что Сыном Божиим наречен младенец, рожденный и спеленанный Марией.

Нашему сознанию природа дана как нечто постепенно познаваемое, но недоступное для познания во всей своей глубине. Хотя сознательной воле присущ отчасти и творческий характер, но все же всем своим существом человек не может овладеть ни в сознании, ни в воле. Таким образом, человек не может с определенностью утверждать, как он поступит в том или ином случае. Конечно, он может говорить, что в конкретной ситуации будет вести себя так-то и так-то.

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 152.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 153.

Однако это утверждение легко может оказаться ложным, ибо человек поведет себя совершенно не так, как прогнозировал.

Профессор Тареев утверждает, что человеческая природа не покрывается нашим сознанием не только в злом, но и в добром отношении. «В этой неограниченности человеческого существа пределами сознания и историческими условиями лежит предел науки о человеке – для нее неразрешим вопрос о происхождении человека, его сознания и воли»<sup>1</sup>. Ограниченность науки о человеке не позволяет ей возражать против религиозного представления, объясняющего то, что недоступно объяснению самой науки.

Признав сделанные отступления и пояснения достаточными для обоснования своего метода, Тареев возвращается к теме богосыновнего самосознания Христа. Он фиксирует недостаточность сопоставления личности Иисуса Христа с природой конкретного индивида как образа Божьего. Такое сопоставление может указать лишь на способность природы к богосыновнему достоинству, но не объясняет вполне богосыновнего достоинства Христа. Посему и необходимо обращение именно к анализу событий евангельской истории через призму открывения божественной жизни в земной жизни Христа. Поэтому смысл повествования о рождении Иисуса Тареев усматривает не в физиологии, а в первую очередь в том, что духовная жизнь Иисуса Христа есть жизнь божественная. В связи с этим для мыслителя чрезвычайно важно событие, описываемое только евангелистом Лукой, – беседа 12-летнего Иисуса с книжниками в Иерусалимском храме (Лк. 2, 41–52). Важность этого события в том, что оно повествует о впервые обнаружившемся богосыновнем самосознании Христа. «Главная особенность человеческого сознания Христа в том, что оно соединилось с богосознанием и в этом отношении во всемирной истории это единственный случай»<sup>2</sup>.

Тареев неоднократно подчеркивает: Христос *мог* показать людям Отца, потому что Сам переживал божественную жизнь, т. е. Христос обладал реальной возможностью показать людям Бога, будучи не только человеком, но и Богом. Божественную жизнь Он сознавал Своей жизнью, и, таким образом, «Его богопознание совпа-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 156.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 163.

дало с самопознанием»<sup>1</sup>. В силу того что Христос жил божественной жизнью, Его слова и поступки были откровением, открыванием жизни Отца небесного. Таким образом, познание истины давалось людям вместе с жизнью Христа, в самой Его жизни. Сознвая в Себе божественную жизнь Отца, Христос отличал Себя от Отца как личность от личности. Именно сознание личностной нетождественности порождает сознание богосыновства. Но, будучи личностно нетождественным Отцу, Христос имел (как человек) естественно-человеческую волю, которую Ему надлежало подчинить воле Отца. Тареев делает подборку цитат из евангельских текстов, свидетельствующих о том, что Христос «...непрерывно и неослабно хотел исполнить волю Отца»<sup>2</sup>. Эта воля Отца заключалась в том, чтобы дать миру жизнь вечную. Христос пришел не исполнять закон, как это было предписано иудеям, а исполнить закон. Глагол «исполнять» подразумевает постоянство и временную неопределенность совершаемого действия. Глагол «исполнить» означает «совершить, закончить некое дело, выполнить обещанное». Любопытно и то, что глагол «исполнить» имеет еще и значение «наполнить с избытком» (например, «алчущих исполнил благ»). Таким образом, Христос совершает то, о чем говорилось в законе израильского народа: Он – именно Тот, о Ком говорили пророки, о Ком свидетельствует все Писание. И необходимость страдания и уничтожения была дана Ему вместе с Его самосознанием, т. е. тоже как воля Отца.

Христос был и носителем божественной любви. Поэтому Его любовь имела религиозно-объективное значение, а не только нравственное. Она была откровением любви Отца, откровением Его существа. Далее на протяжении почти двухсот страниц Тареев предпринимает подробный пересказ евангельских событий с редкими, краткими и незначительными авторскими замечаниями. Завершается этот том размышлениями автора о значении пневматических (духовных) даров в среде первых христиан.

Если попытаться дать общую оценку первого тома «Основ христианства», то необходимо отметить, что профессор Тареев следует православной точке зрения по тем вопросам, которые он затрагивает.

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 164.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 169.

Ни в оценке личности Христа, ни в понимании значения Его деятельности или смысла евангельской истории он не высказывает идей модернистских. Более того, эта работа вообще не отличается новизной в каком бы то ни было отношении, ибо в ней, по сути, излагаются идеи на уровне катехизиса.

Второй том «Основ христианства» можно охарактеризовать как работу по религиозной психологии. Сначала Тареев предпринимает экскурс во времена ветхозаветные, для того чтобы проследить эволюцию религиозного сознания израильского народа. Иудеи восходили от признания своим Богом среди многих богов только Иеговы к служению Иегове как единственному Богу. Тареев отмечает неиндивидуальный, коллективный и национальный характер религиозности иудеев, а также юридический характер Ветхого Завета.

Затем взор автора обращается к теме, вынесенной в заголовок второго тома, – «Евангелие». Он отмечает, что евангельское богосыновство носит сугубо интимный (т. е. не социальный) и вместе с тем универсальный (т. е. не национальный) характер. Это, очевидно, идет вразрез с мессианскими ожиданиями еврейского народа. В богосыновнее самосознание как неустрашимый элемент входит антропоцентризм: сознание человеком своего центрального положения в мире. Евангельский антропоцентризм носит особенный характер. Человек не стремится занять место Бога, как было предложено Адаму с Евой при искушении в раю. Смысл евангельского антропоцентризма, по мнению Тареева, заключается в религиозно-этическом творчестве человека. «Сын Божий всего Бога носит в Себе и показывает Его миру, представляет Его в природе и истории»<sup>1</sup>.

Третий том «Основ христианства» – «Христианское мировоззрение» – продолжает логическую линию, заданную первыми двумя томами. Здесь Тареев, как и ранее, пользуется методом понимания «...старых слов путем собственного религиозного опыта», стремится «...излагать свое религиозное мировоззрение в рамках традиционных понятий»<sup>2</sup>. Он убежден, что философия христианского мирозерцания есть не что иное, как философия аскетико-символического освящения жизни. Поэтому главнейшая задача философии христианского

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 2. С. 183.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 5.

миросозерцания заключается в смягчении односторонности аскетизма и поверхностности символизма. Далее автор делает признание, на наш взгляд, чрезвычайно важное как для понимания мировоззрения Тареева, так и для оценки рассматриваемого тома. Более того, мы полагаем, что это признание имеет большое значение и для антропологии в целом: философ фиксирует влияние его личного опыта на восприятие им целого ряда вопросов. Личный опыт автора позволяет ему убедиться в том, что христианская церковная аскетика есть не отвлеченные умствования досужих мыслителей, но плод такого же живого опыта подвижников. «Эта книга была написана мною в годы тяжелой болезни и сгустившихся ударов судьбы – обстоятельств, сблизивших мысль автора с церковно-историческими идеалами, изощивших его пронизательность в аскетических вопросах»<sup>1</sup>.

Следующее заявление автора носит несколько претенциозный характер: христианское мировоззрение может быть только таким, каким оно изложено в этой книге. Тареев обращает внимание на то, что в опыте объединяются и оправдываются, казалось бы, совершенно противоположные элементы: священнически-консервативный и пророчески-прогрессивный. Не совсем, правда, понятно, почему пророчество безоговорочно отождествляется Тареевым с прогрессом. Справедливости ради необходимо заметить, что ветхозаветные пророки помимо возвещения о грядущем Спасителе требовали от израильского народа возвращения к единобожию, соблюдения заповедей, восстановления благочестия. Таким образом, большую часть их проповеди занимало охранение, восстановление религиозной традиции. Поэтому сложно согласиться с Тареевым в том, что пророчество имеет исключительно прогрессивный характер.

Когда же автор затрагивает евангельские тексты, то здесь его мысль формулируется более ясно. Он отмечает антиномию тайности и явности. Милостивно нужно творить тайно. Свет христианский должен светить перед людьми, дабы они, видя добрые дела христиан, прославили Бога. Эта антиномия более всего свидетельствует о религиозном творчестве. Она как раз и убеждает нас в том, что перед нами не «отполированный и правдоподобный вымысел». Сглаживать про-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 6.

творения, по мнению Тареева, – значит ставить здравый смысл на место бездонной глубины самой жизни.

Эти предварительные замечания призваны, по всей видимости, объединить две ранее публиковавшиеся работы Тареева с целым рядом впервые рассматриваемых автором вопросов. При этом первая работа («Цель и смысл жизни») дополняется рассмотрением некоторых проблем. Вторая работа («Искушение Христа в связи с историей дохристианских религий и христианской Церкви») значительно сокращается по сравнению с первой публикацией.

Как утверждает Тареев, человеку свойственны два стремления: к личному счастью, совершенству и к соединению с Богом. Они присущи человеку от природы, и, значит, человек, живущий по природе, ждет от религии счастья и внешнего совершенства. Это религиозное настроение язычества, хотя оно встречается и у некоторых христиан. Здесь несколько неясно употребление Тареевым понятия «природа». Создается впечатление, что автор играет словами, ибо из признания этих двух устремлений присущими природе человека отнюдь не вытекает их слияние в религиозном настроении язычества, тем более что такое (языческое) объединение основных стремлений автор отказывается считать обоснованным и разумным. Он пишет, что, во-первых, это объединение не оправдывается действительностью, ведь религия не изменяет внешние условия жизни человека. Более того, праведники в этой жизни страдают больше, чем грешники. Во-вторых, объединение этих стремлений последовательно ведет к атеизму. Равно неприемлемыми для Тареева вариантами их соотношения становятся превращение религии в средство достижения земных целей и полное противопоставление божественного всему естественно-человеческому.

Таким образом, необходимо найти высший синтез. И прежде всего следует решить вопрос о возможности признания счастья и совершенства смыслом человеческой жизни. Опять же, здесь не до конца прояснено понимание Тареевым понятия «совершенство», ведь в самом христианстве существует традиция формулировки цели жизни человека через категорию совершенства – «христианское совершенство». Из контекста можно заключить, что Тареев вкладывает в понятие совершенства такие смысловые характеристики, как благополучие, здоровье, развитие телесных и душевных сил индивида. Однако с уверенностью это утверждать не приходится.

Чтобы найти решение вопроса о том, может ли счастье и совершенство являться целью человеческой жизни, философ предпринимает критическое исследование эвдемонизма, идей Ф. Ницше и Л. Н. Толстого. Не воспроизводя подробно разбор этих учений, отметим лишь, что автор приходит к выводу о том, что ни счастье, ни совершенство не могут быть целью жизни. Складывается впечатление, что Тареев отождествляет счастье с наслаждением, ибо, обосновывая недостижимость счастья, он пишет, что «в прошлом и настоящем страдания больше, чем наслаждения»<sup>1</sup>. Равно недостижимо для человека и «естественно абсолютное совершенство», и эта недостижимость заставляет его признать свою ограниченность<sup>2</sup>.

Убедившись в невозможности счастья и совершенства быть целью жизни, Тареев, естественно, задается вопросом: «Какую цель имеет наша жизнь?» Истинной целью жизни человека он считает славу Божью. Мировая жизнь оценивается Тареевым как проявление или отражение жизни божественной. В то же время он полагает, что как ничтожество (мир сотворен из ничего) мир не может быть адекватным отражением божественной жизни. И вот здесь выражена самая главная мысль Тареева: «...слава Божья в ничтожестве и есть цель мира и человека»<sup>3</sup>.

Мир не может увеличить славу Божью, но он в ней участвует. Человек же является носителем этой славы. Это славоношение настолько универсально и имманентно человеку, что даже в людях нечестивых проявляется Божественная слава. Именно в человеке божественная жизнь соприкасается с прахом, Бог нисходит до плоти, и Божественный дух облекается плотью. Поэтому человек должен определить свое отношение к этому призванию – не довольствоваться собой, а полагать центр в Боге<sup>4</sup>. Это осознание собственного ничтожества (или смирение, по мнению Тареева) должно быть сопряжено с упованием на Бога.

Изыскания о природе человека Тареев продолжает рассмотрением вопроса об отношении страдания и развития к ограниченности человеческого естества. Страдание – следствие греха, страдание – фор-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 22.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 44.

<sup>3</sup> Там же. Т. 3. С. 63.

<sup>4</sup> Там же. Т. 3. С. 67.

ма жизни согрешившего человека. То, что было естественной ограниченностью для безгрешных прародителей, стало страданием для человека согрешившего. Таким образом, страдание имеет объективное основание, но в нравственном отношении не может быть названо полезным человеку – так считает Тареев. Например, болезнь и бедность не всегда способствуют укреплению воли человека. Здесь автор ссылается на труды Климента Александрийского, который считал, что если человек не воспитал в себе великодушия, то он будет не в силах сопротивляться несчастью. И опять общий ход мысли Тареева нельзя не признать церковным: страдание само по себе не возвышает и не унижает человека, все зависит от того, как сам человек относится к этому страданию.

В связи с амбивалентностью влияния страдания на человека Тареев предлагает различать «бессознательное уничтожение и сознательное терпение скорбей»<sup>1</sup>. Для религиозного сознания очень важно, чтобы осознание страдания индивидом было направлено в определенное русло. Важно, чтобы страдания сознавались индивидом как неизбежные следствия человеческого же грехопадения. Тареев различает две степени терпения страданий. Первая – терпение страданий, осознаваемых как справедливые, т. е. тех, которые являются следствием наших собственных грехов. Другая же степень заключается в терпении страданий несправедливых.

Терпение страданий несправедливых, по мнению Тареева, «...заглаживает то зло, которым эти страдания произведены»<sup>2</sup>. Он не дает развернутого объяснения этой мысли, непонятно, собственно, и то, что значит «заглаживание зла». Подобная формулировка звучит вполне в духе юридика католической сотериологии, хотя сам автор упоминает католическое учение о чистилище и идею замены страданиями отсутствующих добрых дел наряду с сектантской жадной страдания (самобичевание и пр.), т. е. оценивает их как неправильные.

Выясняя соотношение духовной и душевной жизни, Тареев отмечает, что жизнь душевная тесно связана с внешней ограниченностью человека. Она обнимает душевно-телесные потребности и стремление к счастью и совершенству, почему ее и можно назвать

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 73.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 75.

личной (т. е. частной) жизнью. Душевно-телесную жизнь каждый индивид получает в силу рождения, получает «от Адама». Тареев отождествляет душевную жизнь с такими понятиями Священного Писания, как «мирская жизнь» и «внешний человек». Духовная же жизнь – от Христа, она есть внутренний опыт христианина. Ее необходимо определять двумя взаимодополняющими путями. Отрицательное определение духовной жизни фиксирует ее сущность как отречение от самолюбивого стремления к личному счастью, положительное – как откровение в человеке жизни божественной. «Возненавидеть свою душу – это не значит просто питать ненависть или отвращение к жизни, но значит не дорожить своей жизнью, признавая, однако, за ней значение как за орудием божественной деятельности»<sup>1</sup>. Отрекаясь от себя, человек в Боге приобретает действительную жизнь. «Жить по духу – значит смотреть на невидимое, которое вечно»<sup>2</sup>.

Таким образом, чтобы жизнь индивида имела смысл, ее нужно приобщить к Христовой жизни, необходимо усвоить дух Христа. Нараждение духовной жизни совершается через крещение Духом, символизирующееся крещением водой. В области сознания духовная жизнь начинается покаянием и верой. При этом покаяние подразумевает не просто признание в совершении каких-либо поступков, а изменение мыслей, чувств, внутреннего настроения, т. е. изменение всего человека.

Для поддержания и развития духовной жизни необходимо «питание». Духовная жизнь поддерживается молитвой, постом, юродством. Значение молитвы для человека сравнивается Тареевым со значением воздуха и света для растения. Молитва наполняет пустоту личной человеческой смерти. Молитва требует бодрствования духа, трезвости, собранности ума, внутри предстояния. Молитва необходима, но недостаточна, она не может заменить христианской жизни. Поскольку «хождение по плоти» противоположно «хождению по духу», постольку условием возрастания внутреннего человека (или жизни духовной) является «тление внешнего человека». Таким образом, еще одним необходимым условием духовного возрастания выступает пост. Тареев подчеркивает, что пост не является добродете-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 86.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 89.

лю сам по себе, добродетелью, ведущей к совершенству. Пост служит лишь тем средством, которое «...позволяет оградить дух от захватов плоти»<sup>1</sup>.

Собственно, все то, что пишет Тареев о посте, воздержании, бдении и труде, не содержит какого-либо новаторства в отношении православной аскетики. В этом же духе выдержаны и его рассуждения о юродстве, которое Тареев рассматривает в контексте повседневности мирянина. Для Тареева юродство является прежде всего средством достижения свободы от социального давления на личность. Он отмечает любопытную закономерность: люди, всецело погруженные в существование «здесь и сейчас», «прощают» другому человеку жизнь по духу, если этот другой изолируется от общества. Но ведь большое количество христиан, не покидая мира, все же стремятся жить духовной жизнью, и, значит, им необходимо юродство как условие этой жизни. Юродство, как и пост, не поддается регламентации — у каждого своя мера. Кому-то под силу уклонение от карьеры, а для кого-то подвигом будет такая мелочь, как отказ от модных перчаток. Но насколько для христианина вожделенно участие в Христовой славе, настолько ему необходимо юродство<sup>2</sup>.

Объясняя особенность христианской любви, Тареев противопоставляет ее любви земной, плотской, которая есть разновидность эгоизма и всегда строится на пристрастии. Человек внешний любит то, на чем лежит его печать, что доставляет ему удовольствие. Такая любовь не является самопожертвования, ибо даже если он и проявляет заботу о любимом, то лишь настолько, насколько ему приятны благосостояние или радость любимого. Тареев приводит слова св. Максима Исповедника: тот любит всех людей, кто не любит ничего человеческого.

Духовная любовь растет в душе человека за счет исчезновения мирских пристрастий. Она желает всем духовных благ, а не красоты, почестей, богатства, в ней меняется понимание своих и чужих, ибо «свои исчезают в Боге, а чужие обнимаются в Боге». Однако Тареев далек от полного отвержения любви естественной, земной. Напротив, он считает естественную любовь подготовительным этапом к любви духовной. Так же как и духовная, естественная любовь неподвластна логике.

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 99.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 106.

Веру часто понимают как акт чисто теоретический, умственный, параллельный познанию. Это, по мнению профессора МДА, некорректно: «Вера – это акт воли, хотя в полное понятие веры входит и момент теоретический: вера принадлежит сердцу»<sup>1</sup>. Начальным этапом веры является уверенность человека в самом себе. Эта уверенность и есть действующая воля, освещающая сознание индивида. Самоуверенный человек, по мнению Тареева, более способен к христианской вере, хотя и достигает этой веры через самоотречение. Между верой и любовью выстраиваются отношения взаимодействия, взаимообусловленности: «Христианская любовь – верующая, христианская вера действует любовью»<sup>2</sup>. В отдельности от любви вера не имеет значения, более того, и вера, и надежда имеют преходящее значение. Любовь воплощается в вере, как дух в теле.

Надежда – это прежде всего вера, победившая искушение. Христианская вера приобретает в сердце человека действительное значение только тогда, когда становится верой этого человека в богосыновство всякого другого. Верить, что всякий другой имеет богосыновнее достоинство, не просто, хотя бы потому, что обычно люди ведут себя не в соответствии со своим достоинством. Таким образом, вера в богосыновнее достоинство всякого человека подвергается постоянным испытаниям (искушениям), преодоление которых и есть победа веры. Очевидно, что надежда дается терпением в испытаниях, борьбой. Именно терпением и побеждаются искушения.

От рассмотрения этих вопросов Тареев переходит к философии истории с христианской точки зрения. Для этого мыслителю необходимо в центре истории поставить личность Христа Иисуса. «Искушение Христа уясняет смысл всемирной эволюции и содержит философию человеческой истории»<sup>3</sup>.

Искушение Христа рассматривается Тареевым прежде всего в связи с историей дохристианских религий и христианской Церкви. Согласно своей методологии исследования, Тареев из истории искушения Христа извлекает «...лишь то, идейное содержание, которое бросает свет на всемирные судьбы человечества»<sup>4</sup>. Результатом тако-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 119.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 121.

<sup>3</sup> Там же. Т. 3. С. 157.

<sup>4</sup> Там же.

го извлечения становится логическая последовательность истории: «...искушение первого человека – искушение языческих народов – искушение Христа – искушение христианских народов»<sup>1</sup>.

Необходимо прежде всего уточнить, о каком искушении ведет речь профессор Тареев. Искушение похотью, по его мнению, слишком мелко и не затрагивает глубин человеческой природы. Искушение, которое охватывает собственно человеческую природу, как язычников, так и христиан, как немощных людей, так и безгрешного Христа, носит религиозный характер. Для Христа это искушение заключалось в злоупотреблении чудотворной силой, в нарушении человеческой ограниченности.

Религиозное искушение – это, собственно, искушение богочеловеческое не только в «техническом» смысле термина, а в общем смысле соединения в человеке абсолютного божественного начала с фактической ограниченностью наличных условий. «Вопрос о примирении личной религиозной абсолютности и внешней природной и общественно-исторической условности...»<sup>2</sup> находится в центре религиозной системы Тареева.

Первое искушение человека – это не только искушение первого человека – Адама, но и искушение, переживаемое всяким индивидом. В творении человека Бог, по мнению Тареева, ограничивает Себя. Создавая человека, Творец сообщает ему Себя только как некий идеал, разумно-свободно постигаемый человеком, и тем самым предоставляет человеку возможность самоотречения. Через самоотречение человек уподобляется Богу. Для того чтобы самоотречение состоялось, человеку необходимо познать свою ограниченную исключительность, божественное неограниченное совершенство и свою противоположность Богу в этом отношении. «Человек пожелал утвердить божественное достоинство и быть богом в своей ограниченной исключительности, увидел в Боге – другого, наряду с собой бога, который произвольно ограничил его жизнь – только по нежеланию иметь человека как равного»<sup>3</sup>. В этом заключается грехопадение человека, его поражение при первом искушении. Эта подозрительность, вражда человека к Богу имеют своими проявлениями веру в злые божества

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 158.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 160.

<sup>3</sup> Там же. Т. 3. С. 167.

(примитивная форма) и учение о гневе Божьем (более утонченная форма вражды). Искушения нравственного порядка (искушения похотью), мучительность восприятия человеком собственной ограниченности и прочие злострадания признаются Тареевым последствиями религиозного греха. Чудесное (т. е. без участия человека) избавление от страданий не решило бы религиозной проблемы, а явилось бы только устранением следствий без уничтожения причины.

Давая общую оценку языческим религиям, философ пишет следующее. Единение с Богом, достигаемое языческими религиями, не прошло через горнило искушений. Язычник воспринимает Божество как божество, т. е. как нечто безличное, природное, а не как сверхприродное. Для язычества характерны пассивность религиозного сознания человека и активность божественного начала. Самопожертвование человека должно носить свободный характер, оно должно стать сознательным служением. В религиозном сознании людей должен быть преодолен дуализм между добрым и злым началом. «Когда сатана сводится к простому орудию божественной правды, а причина неизбежности жизненного зла сознается человеком в своем личном грехе, тогда сатана теряет власть над религиозным сознанием»<sup>1</sup>.

Переходя к анализу идейного содержания Христовых искушений, Тареев подробно разбирает конкретные случаи земной жизни Сына Божьего, что позволяет ему понять, в какой ситуации искушению подвергается человеческая, а в какой – божественная природа Христа. Общим заключением этого анализа становится утверждение о том, что всякий раз в момент искушения Христос не проявляет божественной силы, остается в условиях человеческой ограниченности. Искушения Христа проистекали от внешних страданий и от немощи человеческого естества, а не от оболыщения злом. Таким образом, становится очевиден идейный смысл искушений Богочеловека. Коль скоро Иисус из Назарета – Мессия, то какими средствами он собирается привлечь к Себе людей? Христос отказывается от проявления власти и силы, которую так ждали иудеи, отказывается от чудесного воцарения над Израилем. Он полностью остается в рамках человеческого ничтожества.

Отсюда становится ясен основной подвиг христианина – раскрывать в себе дух Христа во всей полноте естественных сил и исто-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 219.

рического развития, которое должно руководствоваться богосыновним настроением человека. Борьба за полноту божественной жизни требует от человека полного естественного развития его человеческих качеств во имя Христа. Борьба же со злостраданиями требует самоотречения во имя Христа.

Четвертый том – «Христианская свобода» – призван развить авторское видение проблемы реализации идеалов христианства в условиях природно-общественной ограниченности. Для достижения этой цели автор рассматривает в рамках четвертого тома две ключевые проблемы, каждой из которой посвящен соответствующий раздел тома: истина и символы в области духа, христианские проблемы и русская религиозная мысль. Первый раздел затрагивает три вопроса: типы религиозно-нравственной жизни, религия и нравственность, дух и плоть. Во втором разделе Тареев критически обзревает концепции соотношения культуры и религии, предлагавшиеся русскими мыслителями (Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, архим. Федор (Бухарев), В. С. Соловьев, В. В. Розанов).

Итак, Тареев выделяет различные нравственно-религиозные типы личности. Основанием для их выделения послужило соотношение земного (человеческого) и божественного (надчеловеческого) в устремлениях, поступках, предпочтениях индивида. Профессор МДА делит всех людей на две большие группы: к первой он относит тех, в ком преобладает земное; ко второй – тех, в ком преобладает божественное. Каждая из этих групп, в свою очередь, распадается на два типа, и, таким образом, типов в общей сложности становится четыре. Здесь необходимо пояснить, что Тареев ведет речь в первую очередь о людях религиозного сознания, т. е. верующих, атеизм для него – своего рода досадное уродство.

К первому типу относятся индивиды, для которых религия выступает одним из средств достижения земных целей. Они могут не провозглашать своего отношения открыто, они могут даже не осознавать этого. Но стиль их жизни именно таков: религия для них – лишь средство удовлетворения различных страстей. «Особая ценность этого средства в том, что оно действует, когда оказываются бессильными все земные средства»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 4. С. 8.

Индивид, относящийся ко второму типу, может быть легко принят за подвижника, отказавшегося от всего земного ради служения Богу. Но более глубокий анализ его стиля жизни, его поступков, желаний, мотивов вскроет совершенно иную картину. Характеристика этого типа формулируется Тареевым через парадокс: «...не имеет вне религии интересов, но в религии не имеет ничего, кроме своих личных интересов, своих страстей»<sup>1</sup>. Такие люди убеждены, что дело Божие совершается человеческими, и только человеческими силами, они не верят в Промысел.

Третий тип «...построется на принципе пространственного, количественного отношения человеческого к Божественному, земного к небесному»<sup>2</sup>, т. е. человеческое и Божественное рассматриваются как разные пространства, разные миры, и, следовательно, предполагается переход из одного мира в другой, совершить который можно, лишь окончательно оставив один мир ради другого. Перейти в область Божественного можно, лишь отказавшись от человеческого. Представители этого нравственно-религиозного типа рассматривают земную условность и ограниченность как зло. Тело выступает темницей души, и, как следствие, проповедуется крайний аскетизм и умерщвление тела.

И наконец, четвертый религиозно-нравственный тип личности. «Эта жизнь представляет собой внутреннее и свободное проникновение божественного начала в границы и формы человеческого существования, согласное сочетание небесного и человеческого, реализацию божественной воли в условиях и законах человеческого существования, действительное служение человеческой жизни божественному содержанию»<sup>3</sup>. Это служение, по глубокому убеждению Тареева, не может совершаться без молитвы, без благодатной помощи Церкви и без аскетического подвига. Но для этого типа личности аскеза не носит самодовлеющего характера.

«Мирской человек может истинно служить Богу, только перестав быть по духу мирским человеком, только духовно возродившись»<sup>4</sup>. В противном случае его служение будет носить «символиче-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 4. С. 10.

<sup>2</sup> Там же. Т. 4. С. 15.

<sup>3</sup> Там же. Т. 4. С. 22.

<sup>4</sup> Там же. Т. 4. С. 36.

ский» характер. В христианстве возможны три формы символического служения Богу: обрядовое служение, церковно-юридическое благоустройство, интеллектуальная вера.

Подобное различие в религиозной жизни человека духовного и символического служений Богу позволяет Тарееву выделять индивидуальные формы христианской жизни и оценивать типичные формы христианской истории. Так, католичество, по его мнению, отливается преимущественно в форму церковно-юридического благоустройства, а протестантизм – в форму интеллектуальной веры. Восточное христианство, прежде всего русское, мы должны назвать обрядоверием. Для Византии обрядоверие становится характерным только в период упадка, наша же страна получила его уже в застывшей форме. Однако «обррядоверием далеко не исчерпывается содержание религиозной жизни русского народа, которая всегда была двоеверием. Наряду с развитием внешнего богослужения в глубине народной русской жизни живым родником бьет истинная духовная жизнь в глубочайших проявлениях смиренной веры и деятельной любви»<sup>1</sup>.

Рассмотрев различные религиозно-нравственные типы личности, Тареев задается вопросом о соотношении религии и нравственности. По его мнению, решение этого вопроса осложняется двумя моментами. Во-первых, противоположные мнения по данной проблеме доведены до крайности, что влечет за собой непонимание сути проблемы. Так, существует мнение, что нравственность не имеет самостоятельного значения и лишь религия сдерживает звериные инстинкты человека. Противоположная точка зрения заключается в признании производности религии от нравственности. Во-вторых, и религия, и нравственность претерпевают развитие на протяжении многих веков, а значит, развиваются и их отношения. Следовательно, эти отношения не могут быть выражены одной универсальной формулой.

Религиозное чувство присуще человеку не только на высших, но и на низших ступенях его развития. Более того, поскольку на низших ступенях религиозное чувство менее заслонено посторонним содержанием, постольку оно может проявляться более ярко. Развивается разум, а не чувство, и именно его развитие обуславливает развитие религии. Однако разум религии нетождественен рассудочности, и по-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 4. С. 42.

этому религия не совпадает с философией и не исчерпывается ею. «Религия отличается от философии даже на высших ступенях развития, как жизнь отличается от мысли»<sup>1</sup>. Если в философии смысл жизни познается, то в религии – создается.

Нравственность свойственна отношениям между людьми, отношениям человека и общества, в то время как религия – отношению человека к Абсолюту. Мораль состоит в творческой деятельности духа, направленной на самосохранение и свободу человека в обществе. Таким образом, нравственность составляет субъективную сторону общественных отношений и находится в тесной связи с социальным развитием и строем.

Но мораль лишь до некоторой степени обуславливается социальным. Сама мораль заключается в автономном принятии индивидом требований общества. Нарождение нравственности – это не переход от индивидуального к общественному, а переход от жизни племенной к жизни индивидуальной. При этом обычай распадается на личную нравственность и общественное право. Основание для тесного взаимодействия религии и нравственности Тареев усматривает в самой сущности данных явлений. Этим основанием служит направленность на самосохранение духа в мировом целом и обществе.

Союз религии и нравственности носит некоторые черты необходимости, т. е. при достижении человеком этического самосознания разделение религии и нравственности приобретает роковое значение: оно неизбежно приводит к духовному искажению. «Истинное направление религии, ее развитие, при котором она бывает живой силой, состоит в движении от внешней покорности Абсолютному к внутренней абсолютности духа. В нравственности человек уже достигает абсолютности, в форме автономии, доходит до ступени свободной духовной жизни, – свободной в отношении к обществу. Хотя это не есть абсолютность религиозная, не есть свобода богосыновства, но все же это есть родственная религии духовная свобода, на которую религия естественно опирается, принимая этический облик»<sup>2</sup>.

Уделив некоторое внимание рассмотрению примеров искаженного взаимодействия религии и нравственности, Тареев переходит к рассмотрению положительных примеров этого взаимодействия. Так,

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 4. С. 55.

<sup>2</sup> Там же. Т. 4. С. 77.

в частности, он с большим одобрением пишет об этических обществах в Америке и Европе. Эти общества объединялись ради «распространения добра в мире» и отказывались замечать богословские различия своих членов.

Положительной оценки автора заслуживает и деятельность графа Л. Н. Толстого, заслуга которого, по мнению философа, состоит в том, что он всколыхнул этическое самосознание русского общества. Однако Тареев далек от идеализации как толстовского движения, так и этических обществ Америки и Европы. «В новейшем этическом движении легко подметить две стороны: во-первых, возведение добра на высоту святости и, во-вторых, ограничение религии пределами добра. Первое составляет несокрушимую силу этической религии, вторая – ее слабая сторона»<sup>1</sup>.

Абсолютность морали носит субъективный характер. «Она вполне достаточна для обоснования добра, но ее не достаточно для полноты духовной жизни, для смысла добра. Это полнота духовной жизни и смысл добра достигаются тогда, когда субъективная абсолютность или личное добро силою веры получает объективную значимость»<sup>2</sup>. Область веры, таким образом, шире области добра, и, следовательно, объект религии иной, чем совокупность требований морали. Тареев считает, что нельзя останавливаться на моральной автономии, от нее необходимо двигаться к духовной религии.

Подлинно духовными религиями Тареев называет буддизм и христианство, но если буддизм имеет характер отрицательно-пассивный, то христианство характеризуется как активно-творческая религия. На христианских заповедях невозможно построить жизнь общества. Христианство, по мнению Тареева, не безнравственно, оно выше нравственности. Христианство не кодекс общественной жизни, а начало жизни духовно-личностной. «Заповедь о ненависти к жене и родителям не может лечь в основание семейной жизни; заповедь о неосуждении не может быть началом в устройстве судов; заповедь о пренебрежении к богатству не может вести к экономическому благосостоянию, заповедь о любви к врагам не создает патриотизма»<sup>3</sup>. Нравственность, право, культура образуют внешнюю оболочку рели-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 4. С. 91.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. Т. 4. С. 93–94.

гиозного духа, религиозной личности. Высшее начало духовной жизни – свобода.

Все стороны христианской жизни должны определяться единственным принципом – внутренним, должны развиваться из одного начала – духовного. Духовное устремление в отличие от мирского всегда не ограничено. Действительно, любое мирское устремление всегда имеет конкретные очертания, ограничено количественными характеристиками: «мне нужен дом», «хочу занять такую-то должность». Религиозные устремления, напротив, безграничны: «любить всех», «желать блага всем». Поэтому «всякое стремление духа религиозно лишь тогда, когда оно неограниченно и абсолютно»<sup>1</sup>. Конечно, существуют внешние границы проявления религиозных порывов духа, но они не ограничивают внутренней силы этого порыва. Лепта вдовы была несравненно меньше всех прочих даров, но эта мизерность не стесняла ее религиозного порыва. Ограниченность внешнего обнаружения не распространяется на сам духовный идеал, и требования этого идеала всегда безусловны.

Внешние ценности поэтому не имеют значения в Царствии Божьем, там значимы только человеческие личности – они выступают как ценности. «Как неограниченность заповедей, так и абсолютное значение личности – это принципиальные основания христианской веры»<sup>2</sup>, по мнению профессора Тареева. Поэтому необходимыми условиями духовной жизни, духовного развития он считает свободу творчества и свободу личности.

Если богосыновняя абсолютность, духовная праведность, вечная жизнь, спасение в их евангельском смысле несоизмеримы по своему содержанию с иудейским представлением о Царстве Божьем, то понятие Церкви как общества учеников Евангелия прямо соответствует древним представлениям об этом Царстве. Тареев, правда, сразу же оговаривается: идея Церкви составляет только часть евангельского учения о Царстве Божьем. Он не обнаруживает в евангельских текстах понимания Церкви как мистического Тела Христова. Для евангельских учеников, считает Тареев, значение церковности вытекает из реальных начал евангельского опыта, а не из идеи Церкви. Творче-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 4. С. 99.

<sup>2</sup> Там же. Т. 4. С. 101.

ская свобода возрождения евангельской личности не может быть выражена ни в каких общественных устройствах, а значит, для носителя евангельской жизни церковность не имела значения самоценного общественного строя. Поэтому, согласно Тарееву, главное в Евангелии – религиозно-этический генезис Церкви.

Церковь с внешней стороны – это иерархия, богослужения, обряды, догматы, предания. Но это внешнее не должно скрывать сущности Церкви, ибо она зарождается в личностно-мистических глубинах христианства. Внутреннюю, сущностную сторону церковного бытия составляет действие Святого Духа. Тареев считает, что «Церковь никогда не исчерпывает бездонных глубин личности, а личная абсолютность не покрывает исторически-условного движения Церкви»<sup>1</sup>. Церковный аскетизм в отличие от личного носит символический характер. Поэтому, по мнению Тареева, для церковного сознания очень важно всегда иметь в виду религиозно-этическое основание церковного бытия. В противном случае церковная аскетическая практика становится односторонней и посягает на полноту свободы естественного развития.

Несмотря на эту опасность, только Церковь, а не лично-духовное христианство освещает природу и мир, только Церковь является общественно-исторической силой. Таким образом, именно Церковь связывает христианство с природой и историей и заполняет существенный пробел в системе религиозного смысла жизни.

Христианская культура существует только в идеале, в действительности же осуществляется культура мирская. «По существу народ, политика, брак, государство не могут быть христианскими, они могут быть таковыми только в историческом отношении»<sup>2</sup>, т. е. существуют исторические опыты создания христианского брака, науки, государства и пр.

Существуя в миру (обществе), Церковь должна сохранять свою неотмирность. С этой целью она, по мнению Тареева, должна ограничиваться числом действительных христиан, т. е. таких людей, которые имеют христианское настроение, а не соблюдают лишь некоторые внешние нормы. «Членом Церкви может быть только тот, кто

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 129.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 289.

любит добро, правду, чистоту, кто в падении не наслаждается злом»<sup>1</sup>. Принадлежность к Церкви не должна предоставлять людям никаких материальных, мирских выгод. Мирская власть и мирской суд, полиция, войско – все это не должно иметь место в Церкви. Отношения между государством и Церковью должны носить свободный характер, последняя не должна иметь привилегированного положения в государстве. «Для церковной жизни нельзя ставить целью водворение Царства Божьего на земле»<sup>2</sup>.

Будучи не от мира, Церковь, тем не менее, должна действовать на мир. Подлинным действием на мир (общество) Тареев называет приобретение новых членов Церкви. Дальнейшие рассуждения мыслителя по этому поводу нельзя признать достаточно ясными. В них чувствуется воодушевление, увлеченность автора рассматриваемой проблемой. Однако очевидно, что эта тема не была тщательно им разработана, почему и рассуждения о воздействии Церкви на общество носят несколько отвлеченный характер.

Отношение христианской личности к форме может быть только свободным. Христос, по мнению Тареева, дал закону абсолютное выражение, возвел его к живому источнику свободной личности, которая уже сама, исходя из своей свободы, должна создавать отношение к форме. Абсолютность христианства только тогда может совмещаться с условностью исторической формы, когда то и другое относится к разным сферам: «Абсолютность помещается в духе, а форма признается внешней условностью»<sup>3</sup>. Свобода же, регулирующая соотношение формы и духа, обретается в борьбе внешней исторической формы и личности, имеющей абсолютное значение.

Христианство, считает Тареев, – это «...религия лично-духовная, избранных, а не религия толпы, не религия общественного благоустройства, не религия учреждения и форм»<sup>4</sup>. Таким образом, христианство прежде всего реализуется в глубине духа, оно есть благо личности. При переходе духовного блага от личности к народу требуется форма, и именно форма является символом духовной жизни. Поэтому для народа в целом необходимы церковное управление, симво-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 138.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 139.

<sup>3</sup> Там же. Т. 4. С. 103.

<sup>4</sup> Там же. Т. 4. С. 104.

лы веры и богослужебные обряды. Эти символы и обряды имеют лишь воспитательное значение, но в глазах толпы они приобретают значение абсолютное.

Абсолютизацию символа и обряда в общественном сознании Тареев объясняет следующим образом. Христианство – величайшее благо и в то же время страшный крест: требуется отречение от всего своего (родных, имущества, самой жизни) ради Царства Небесного, требуется возлюбить всех без исключения, в том числе и врагов. Народ не может жить такой жизнью. Когда же христианство предлагается народу в качестве идеала и долга, то народ «...по естественному чувству самосохранения, ищет средств обезопасить себя от “всепоглощающего огня” религии, от истребляющих молний неба, – и находит это средство в самостоятельной, объективной ценности церковного символа, религиозной формы, доброго дела – в православии, правове- рии, обрядоверию»<sup>1</sup>. Все это вполне разумно, естественно и понятно профессору духовной академии, он не видит в этом серьезной проблемы, не оценивает это как искажение или подмену христианского идеала неким суррогатом. Проблема, по его мнению, возникает тогда, когда форма устраняет личность, символ вытесняет свободное творчество.

Среди проблем, занимавших умы образованного российского общества того времени, была проблема телесности. Мыслитель обращается к решению этого вопроса, опираясь на выработанные им принципы. «Свобода духа необходимую опору может иметь только в свободе плоти»<sup>2</sup>. Тареев отнюдь не ратует за отмену седьмой заповеди, не провозглашает сибаритство и пр. И хотя автор не раскрывает содержания, вкладываемого им в понятие «плоть», однако из контекста его рассуждений становится ясно, что плоть для него не отождествляется только с физиологией человека. К плоти Тареевым относятся семейное, национальное, государственное, научное, художественное, т. е. все «не религиозное». «Плоть – царство природы, безразличное в религиозном отношении, подобно как физиология и техника безразличны в нравственном отношении»<sup>3</sup>. В природе и истории оди-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 4. С. 105.

<sup>2</sup> Там же. Т. 4. С. 123.

<sup>3</sup> Там же. Т. 4. С. 129.

наковая участь у праведника и грешника. Плотская жизнь имеет в себе этическое начало – утверждает Тареев.

Христианское же отношение к природе начинается с того момента, с которого природное отношение становится отношением к лицу, к человеку. Христианство только в том, что над плотью. Для божественного дела христианин должен возненавидеть все свое, бросить отца, мать, имущество и пр. – в этом, и только в этом, христианство. Но пока человек не почувствовал своего избрания, пока он не осознал определенного дела Божьего, которое невозможно исполнить в плотских границах, до тех пор для него существует одна возможность – жить по-человечески, т. е. следовать законам плоти. Неясно все-таки, что подразумевается под «жизнью по-человечески», «законами плоти». И не возникает ли здесь опасность поработиться, затануться только в мирские сладости? И не та ли это опасность, о которой Христос предупреждал в притче о сеятеле (Мф. 13, 3–23)? На каких основаниях строить плотскую, мирскую жизнь?

Плоть и христианство тем больше расходятся, чем объективнее мы их рассматриваем. Но у них может быть и точка соприкосновения. Чем интимнее отношение человека к христианству и плоти, тем ближе христианство и плоть соприкасаются, соединяясь в этически действующей любви к плоти. Дабы установить отношение христианства к формам естественной жизни, Тареев предпринимает исследование понятия евангельской свободы.

Полемизируя с представителями «нового христианства»<sup>1</sup>, Тареев указывает на то, что абсолютное религиозное сознание перерастает плотскую ограниченность. Дух христианской любви подвигает человека на самоотречение, на отречение от семейной жизни. Любовь, образно говоря, переливается через край семьи и распространяется на все человечество. Односторонний же аскетизм возникает тогда, когда индивид строит духовную жизнь, начиная не с причины – дара христианской любви, а со следствия – отречения от семьи. И дело не в абсолютизме Евангелия, требующего отречения от семьи, а в том, что символ заменяет дух. Сам по себе факт безбрачия не может гарантировать совершенства. Это своего рода внешний знак, символ Божест-

---

<sup>1</sup> Представителями этого течения в религиозной мысли того времени были Д. С. Мережковский и В. В. Розанов. Они постулировали святость плоти, тождественность духа и плоти. Христианская практика аскетизма ими не принимается.

венного посещения. Когда же отсутствует дух, когда в наличии только мертвая форма, тогда индивид вынужден пробиваться к источнику духа через этот символ.

Что же касается оценки семьи, то Тареев не оспаривает ее значимости. «Что семья самое нежное и прекрасное в человеческой жизни, что она дает человеку глубокое счастье, имеет в себе красоту и требует самого сердечного внимания – это выше сомнения; но это еще не дает основания приписывать семье религиозную святость»<sup>1</sup>. Однако попытку ограничить всю религиозность религиозностью семейной Тареев сравнивает со стремлением весь свет ограничить только светом семейного очага. По его мнению, более адекватно сути вещей понятие «культура семьи», «культура плоти». Рассуждения о религии семьи бесплодны, ибо приведут все к тому же бездушному символизму, который одинаково неприемлем и для Розанова, и для Тареева.

Рассмотрев целый ряд общих для Розанова и Мережковского тем, Тареев приходит к выводу, что их объединяет только ненависть к христианству. Розанов ратует за иудейство, Мережковский – за хлыстовство. Поэтому для профессора Тареева неприемлема сакрализация плоти. «Необходимость внести в границы плотской жизни начала крайней безнравственности и последовательного своеволия, чтобы придать ей видимость религиозной святости, – показывает, что по существу религиозная святость не может быть свойством плоти, что усилия поднять ее до религиозного значения ставят человека в безысходный тупик»<sup>2</sup>.

В рамках решения вопроса о соотношении духа и плоти Тареев довольно обстоятельно разбирает вопрос об отношении религии и морали к красоте. Он говорит о моральном основании эстетического: эстетическое развивается параллельно с моральным прогрессом. Однако совпадение нравственного и эстетического не носит абсолютного характера. Нравственность совпадает с красотой лишь на низших ступенях своего развития. Достижение высших ступеней развития этического требует отделения от эстетического. Этика должна подняться выше эстетики.

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 4. С. 142.

<sup>2</sup> Там же. Т. 4. С. 150.

Такое соотнесение прекрасного и нравственного позволяет Тарееву ввести понятие мистической красоты. Чувство мистической красоты носит космический, по выражению мыслителя, характер. Она выносит человека за границы его индивидуальности. Человека Тареев сравнивает со сфинксом, у которого тело животного, а голова собственно человеческая. Сознание человека, по мнению Тареева, лишь яркая точка, колеблющаяся на широком фоне бессознательного. К этой точке, как к некоему узлу, сходятся невидимые нити, другими своими концами уходящие в неисследуемые глубины природного. Бессознательным основанием человек укоренен в природу. Все, что доводит стихию бессознательного до сознания, и порождает в человеке чувство мистической красоты. Представления о человеке М. М. Тареева очень напоминают концепцию З. Фрейда, но имеют ряд принципиальных отличий. Если выплески бессознательного, по Фрейду, порождают лишь комплексы и всевозможные неврозы, то, по мысли Тареева, бессознательное является источником чувства мистической красоты.

Сила мистической красоты в том, что она поднимает человека над будничной суетой. Мистической красотой проникнуто чувство любви, она проявляется в любом творчестве – философском, научном, художественном, религиозном. Мистическая красота окрашена пантеистической религиозностью. Через индивидуализм религия красоты достигает такой своей стадии развития, которую Тареев отождествил с декадентством. Здесь религия теряет всякую устойчивость, всякий смысл и в силу этого утрачивает человеческую энергию. Декадентство есть сознательное отпадение от прежних святынь и неразборчивое поклонение всякой тайне. Конечная стадия этого движения – атеизм.

Пока религия красоты не дошла до своего предела, существует другой сценарий ее развития. Если индивид ощутит безобразие бесстрастности природы относительно всего происходящего, то религия красоты уступит перед силой этического сознания и совершится поворот от натуралистического пантеизма к этическому теизму. Бог теизма – собственно человеческий Бог, Отец людей, поэтому Царство Божье – это царство Добра. Тареев различает религиозную любовь и безумное стихийное чувство. Любовь духовная (*ἀγάπη*) и безумная стихия (*ερώς*) разделены границей нравственного сознания. Если же эта граница размыта настолько, что происходит слияние агапе и эроса, то это слияние Тареев может оценить только как явление болезненное.

Между стихийной красотой и духовной лежит мир повседневности, который характеризуется фарисейским лицемерием при попытках дать религиозное решение вопросов жизни (в частности, о плоти и духе). Из духоты фарисейской религии есть единственный выход – в царство красоты. Но если выход один, то красота бывает различной. И можно погружаться в стихию сакрализации красоты, доходя до ее крайности в форме декаданса и в конце концов атеизма. Такой путь неприемлем для профессора Тареева. Он считает гораздо более достойным человека путь иной – путь в царство красоты духовной, единственно возможной для разумно-этического сознания.

Но коль скоро Евангелие чуждо миру, коль скоро оно духовно превыспренно, то оно нуждается в оформлении, в насыщении красками и движением, которые можно взять только из мира. Евангелие воплощается в мире, дабы завладеть миром. «Вся церковная история, начавшаяся с первых слов апостолов по отшествию Христа к Отцу Небесному, была облачением Евангелия в язычески-мирские формы с целью порабощения мира единому Отцу Небесному»<sup>1</sup>.

Необходимо также иметь в виду, что язычество к моменту появления христианства находилось в стадии нравственного разложения. Этим духом разложения было отмечено все в обществе, поэтому отдаление христиан от языческой скверны вполне логично начало осуществляться через отдаление от общества. Это не только объясняет, но и оправдывает построение отношений христианской церкви с государством, семьей, культурой на принципах символизма и аскетизма. Церковь на протяжении веков посредством символизма стремилась освятить жизнь общества.

Весь церковно-исторический путь представляется Тарееву путем к достижению религиозного синтеза – примирения абсолютной религии со свободной жизнью. Данную задачу он не считает чисто теоретической задачей для отдельного мыслителя. «Это для меня вопрос о некотором перерождении, о некотором переходном моменте в истории самого христианства, поэтому и теоретическое предрешение христианской проблемы оказывается религиозным делом»<sup>2</sup>. Это перерождение аскетически-символического освящения жизни в сво-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 4. С. 182.

<sup>2</sup> Там же. Т. 4. С. 391.

бодное сосуществование религии в ее абсолютности и общества в его условности.

Всемирно-религиозное значение дела Христа заключается в наполнении религиозной жизни любовью – повторяет Тареев. Духовное рождение неизбежно сопровождалось некоторым временем жизни христиан только по духу. Тареев сравнивает эту жизнь по духу с сорокадневным пребыванием Христа в пустыни. В течение этих сорока дней Иисус Христос молился, ничего не ел и не пил, т. е. жизнь Его была крайне аскетичной. Так же и христианство, родившись по духу, первое время жило только духом, жило аскетически.

Задачи символизма и аскетизма выполнены: общество очищено от языческой скверны, на этом их историческая роль закончена. Перед современной гуманистической культурой церковный символизм и односторонний аскетизм становятся окончательно ненужными.

Христианство, по мнению Тареева, развивается то «к центру», то «от центра». Сейчас, по его мнению, время движения «к центру» – к «над-исторической абсолютности», носителем которой выступает творческая религиозная личность. Поэтому особо пристальное внимание профессора Московской духовной академии обращено к поиску примеров осуществления этого движения «к центру» христианства творческими религиозными личностями. Сначала он ищет примеры среди мыслителей-теоретиков, а затем исследует различные попытки осуществления «живого христианства» в жизни различных общин.

Тареев анализирует труды известных публицистов того времени: В. В. Розанова, архим. Федора (Бухарева); не менее известных писателей – Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского и выдающегося русского философа В. С. Соловьева.

Отдав должное всеохватности философского гения Соловьева, Тареев приступает к критике его взглядов. Соловьев, считает Тареев, из тех философов, которые не умеют прислушиваться к исторической действительности и приписывает истории свои законы. Христианство есть религия наиглубочайше внутренняя, интимная, личная – убежден Тареев. Носителем такой религии может быть только личность, а не общественный союз. Поэтому все рассуждения Соловьева о богочеловечестве Тареевым не приемлются.

Не вызывает сочувствия профессора Тареева и характер мистицизма великого русского философа. Ссылаясь на такие работы, как

«О смысле любви» и «Оправдание добра», он утверждает, что мистицизм Соловьева носит ярко выраженный аскетический характер. Как уже отмечалось выше, Тареев считает историческую роль аскетизма законченной. Неудивительно, что аскетическая направленность рассуждений Соловьева вызывает неприятие Тареева. Саркастично его уподобление Соловьева тем, кто считает, что дети рождаются в розовых кустах, а нищие за неимением хлеба питаются сладкими пирожками.

Своего рода ответом Тареева на построения Соловьева становится его теория христианской свободы. Христианин легко мирится с природной и исторической закономерностью. Солнце одинаково светит и праведным, и грешным, а история постоянно убеждает, что во время войны, например, погибают как добрые, так и злые. Христианство не ставит никаких задач семье или народу, оно пронизывает формы общественной жизни, но не затрагивает их. Общество и природа функционируют по своим законам.

В разнородности интимно-религиозной жизни и жизни общественно-условной лежит последнее основание их высшей гармонии. Источником христианской свободы Тареев считает признание этой разнородности не только теоретически, но и практически, жизненно. Смещение этих сфер неизбежно приводит к отрицанию одной из них или же к такому компромиссу, который равно противен всем – и тем, кто пытается подчинить христианство законам жизни, и тем, кто стремится подчинить жизнь христианству, отвергнув законы жизни. Стремление к земному счастью должно реализовываться независимо от религиозных предписаний. В свою очередь, эта реализация не должна сопровождаться выработкой какой бы то ни было своей «экономической» религии, или морали. «Земное дело не должно прикрываться никакими заоблачными целями, пусть оно выступает в своей правде. С другой стороны, и христианство не объявляет никаких готовых форм экономически-общественного дела... хотя изнутри, со стороны отношения к людям, к их горестям и радостям, оно входит во все земные интересы»<sup>1</sup>.

Христианин сопереживает всякому скорбящему и стремится ему помочь, но помочь лично вот этому индивиду, а не классу или какой-то безликой социальной группе. Стремление помочь отдельному индиви-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 4. С. 387.

ду делает христианина глубоко заинтересованным в историческом прогрессе. Именно поэтому, будучи личными по своему исходному началу, идеалы христианства общественны по своему результату.

Как уже отмечалось выше, суть христианской проблемы Тареев усматривает в тайне отношений Отца и Сына. Христос явил покорность Отцу, послушание, которое не было явлено Адамом. Христос именуется Новым Адамом как исполнивший то, чего не исполнил первый Адам. В этой покорности Богу-Отцу Тареев чувствует некоторый трагизм – трагизм самоотречения: не моя воля, но Твоя да будет. Именно в трагизме самоотречения – залог неразстворимости естественно-необходимого в свободно-разумном и наоборот.

Поскольку этот трагизм имеет онтологический статус – лежит в самом существе человеческой жизни, постольку и дело Сына имеет универсальное значение. Выражаясь словами самого Тареева, Христос вносит «встречное течение» в саму мировую жизнь. Самым важным, по мнению философа, является то, что этот трагизм не образует непреодолимого разделения человеческого существа. Он опирается на разнородность сфер человеческого бытия, но все же оставляет возможность гармоничного их сочетания.

В пятом, дополнительном, томе «Основ христианства» Тареев продолжает поиск опытов перерождения «символически-аскетического христианства» в «живое». Этот том открывается очерком «Живые души». Здесь мыслитель рассматривает современные ему примеры милосердия и благотворительности, «...места и учреждения, в которых делаются опыты практического осуществления христианских идеалов, опыты христианской жизни»<sup>1</sup>. Тареев довольно подробно описывает устройство благотворительных заведений при Киевском Покровском монастыре, в Вировской обители, в Лесне, Крестовоздвиженское трудовое братство и, наконец, толстовские колонии.

Вывод, к которому приходит Тареев в конце данного очерка, звучит весьма неутешительно: «Среди современных героев общественного отдела мы не знаем ни одного деятеля, который явно руководствовался бы христианским общественным идеалом и определялся бы религиозно-христианским мотивом»<sup>2</sup>. Причина такого неутешительного

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 5. С. 3.

<sup>2</sup> Там же. Т. 5. С. 176.

вывода, на наш взгляд, заключается в изначальной установке профессора МДА при анализе выбранных им примеров. Тареев рассматривает их через призму своего учения, своей идеи о разграничении природно-общественной и духовной сфер бытия человека. Он ищет воплощение своих идей на практике и, что вполне естественно, не находит. Он видит, что монахи в приютах Киевского Покровского монастыря, Леснинской и Вировской обителях движимы искренним желанием помочь нуждающимся и недужным, движимы именно христианским идеалом милосердия и любви. Тареев видит это, но не хочет принимать, не хочет признавать, что «живое христианство» может существовать не по его системе, может быть тем самым уже похороненным им аскетически-символическим.

Крестовоздвиженское трудовое братство, организованное по системе Неплюева, вызывает у Тареева ощущение чего-то неправильного, нехристианского в самой основе системы. Дела благотворительности в трудовом братстве ограничиваются исключительно помощью членам братства из общей кассы. Трудовое братство представляет собой замкнутую организацию; даже в братскую церковь ходят только сами члены братства, ее не посещают жители близлежащих деревень<sup>1</sup>. Строго говоря, Крестовоздвиженское трудовое братство не имеет христианской идеи в своем основании. Оно устроено по принципу государства в государстве: члены братства платят «налоги» в общую казну, собранные средства перераспределяются управлением братства. Исключительно холодный экономический расчет, никакой любви к людям.

Если внимательнее отнестись к опыту Крестовоздвиженского братства, то надо признать, что именно в его деятельности можно наблюдать реализацию тареевского принципа разделения экономической и религиозной сфер. «Стремление к земному счастью... должно раскрываться в полноте свободы от внешних религиозных указаний... оно должно быть всецело внешним экономическим делом... не должно прикрываться никакими заоблачными целями, пусть оно выступает в своей правде»<sup>2</sup>. Разве нельзя признать, что в организации братства осуществлена именно эта независимость экономического и религиоз-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 5. С. 90.

<sup>2</sup> Там же. Т. 4. С. 386–387.

ного? И все-таки Тареев с грустью отмечает, что в современной ему России нет общественных деятелей, руководствующихся христианским принципом в своей деятельности. Получается, что практическая реализация теоретического положения Тареева не вызывает у него восторга. О чем это свидетельствует: о неверности принципа или о неудачности реализации?

Описывая и анализируя опыт толстовских колоний, Тареев не может скрыть своего критического отношения к этим сообществам. Несмотря на то что во взглядах Толстого Тареев отказывается усматривать сплошное недоразумение, он вынужден признать, что система графа отличается недалновидностью и характеризуется урезыванием всего содержания Евангелия до идеи непротивления. Не хочет соглашаться Тареев и с мнением о том, что неудачный опыт толстовских колоний свидетельствует о никчемности движущих идей, лежащих в основе их создания. И, тем не менее, колонии производят на Тареева впечатление барской прихоти с постоянной болтовней, паразитизмом, восторгами и элементарным нежеланием, неумением трудиться и организовать совместный труд.

Тареев сознательно не включает в очерк «Живые души» разбор опыта организации жизни различных сект христианской направленности. Это исследование явилось бы уходом далеко в сторону от избранного предмета, потому что такие секты, по мнению Тареева, бесперспективны.

Таким образом, из пяти рассмотренных примеров устройства религиозной жизни один оказывается барством, игрой праздных людей, другой не приемлется автором очерка, несмотря на соответствие его системе, а остальные не считаются достойными признания в силу противоречия системе автора. Оригинальный итог.

Второй очерк, включенный Тареевым в пятый том, получил название «Церковность как принцип нравственного богословия». Такое название очерка может ввести в заблуждение относительно его содержания: кажется, что речь пойдет исключительно о богословии. Однако в этой работе автор размышляет преимущественно о философии христианства.

Тареев подмечает характерное свойство нравственности быть одновременно и общеобязательной, общедоступной, и глубоко интимной. «Нравственная трагедия заключает в себе самую высшую

красоту; нравственный опыт вводит человека глубже всего в тайны религии и придает самый жгучий интерес вопросам о положении человека в мировом целом»<sup>1</sup>. Если в отношениях с человеком исчерпаны все средства убеждения, то последнее, к чему прибегают, – это апелляция к его совести. Тем самым затрагивается высшее достоинство человека. Таким образом, нет более значимых проблем, чем проблемы этики, нет вопросов более важных, чем вопросы нравственности, нет ничего выше обсуждения нравственности. Нравственное сознание – наиболее яркий просвет в потусторонний мир.

Этика, как и любая другая наука, оперирует логическими понятиями. Поэтому методологическим идеалом философии в целом и этики в частности является логическое обоснование мысли. Исходным методологическим пунктом нравственно-философского мышления Тареев считает наличие определенного принципа. С этой точки зрения он и предлагает рассмотреть нравственное богословие. В христианстве нравственность занимает первое место, потому что только оно возводит человека к Богу через саму нравственность, провозглашая любовь единственным путем соединения с Богом. Изучение же нравственного богословия должно начинаться с истории христианского нравоучения, а заканчиваться апологией христианской нравственности. «Можно все содержание богословия изложить под углом объективного воззрения на него, и это есть именно то, что составляет догматическое богословие, и можно так же все содержание христианского богословия изложить под углом субъективного воззрения на него. Первая – это богословская точка зрения, вторая – антропологическая»<sup>2</sup>. По утверждению самого Тареева, в «Основах христианства» представлен опыт систематического изложения христианского богословия, основанного на личном переживании, т. е. автор предлагает взгляд на христианство с антропологической точки зрения. А это значит, что в христианской догматике должен быть выделен антропологический аспект. В силу своей субъективности такое изложение будет не нравственным богословием, а философией христианства.

Философский идеализм имеет интеллектуальное построение, а христианство коренится в действительно духовной жизни. «Христи-

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 5. С. 178.

<sup>2</sup> Там же. Т. 5. С. 198.

анская нравственная жизнь начинается не с идеи, а с реального факта внутреннего возрождения, с действительного обладания религиозным благом – вечной жизнью»<sup>1</sup>. Поэтому нравственное богословие может говорить только о христианской свободе, христианской совести и пр., оно не может говорить о совести как таковой.

Христианский нравственный идеал не сборник правил, не точная законченная инструкция, которая определяет каждый шаг, каждый прием. Это принцип, духовная сила, движущая нас ко спасению. Христианство, по мнению Тареева, указав, куда идти, не говорит, как достичь указанной цели. Мыслитель абсолютизирует уникальность духовного опыта индивида, неповторимость личного пути ко Христу. Всякая абсолютизация относительного является уклонением от адекватного отражения действительности. Это утверждение Тареева не исключение.

В область практической науки нравственное богословие вступает там, где мы оставляем субъективизм не только в смысле религиозно-психологическом, но и в сущностном смысле христианского мистицизма и переходим к объективной церковности. Это и есть, по убеждению Тареева, настоящий предмет науки нравственного богословия – церковность.

Задача нравственного богословия состоит в создании благочестивого общества. С культурно-исторической точки зрения Церковь важнее личного христианства, с сущностно-религиозной – наоборот.

Церковь как общество универсальное и духовное – специфически христианская идея. Церковь тем отличается от всех общественных союзов, что христианство имеет свою идею Церкви и может породить свой церковный быт.

Церковный быт существует только в виде остова, костяка, церковно-административного строя, но не в виде благочестивого общества, которое одухотворило бы этот костяк. Такой одухотворяющей силой была, по мнению Тареева, первобытная Церковь (т. е. Церковь в первые века по Рождестве Христовом). Философ не считает невозможным восстановление этого положения. Напротив, он видит в этом задачу современной ему Церкви – вернуть былую одухотворяющую силу. Такой оптимизм профессора Московской духовной академии

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 5. С. 202.

обусловлен тем, что «именно в последнее время подняты многие вопросы – о соборности управления Церкви, об участии мирян в богослужении, о живой праведности, о внутренней миссии, о христианских союзах»<sup>1</sup>.

Практическое значение церковности обуславливается тем, что христианство не изменяет естественных законов жизни, не создает семейного быта и пр. Оно выступает в этой сфере системой лично-религиозной, предоставляя свободу естественного развития, и вместе с тем христианство может быть применено к областям естественной жизни при условии их морализации. Задача нравственного богословия и формулируется Тареевым как создание нравственной организации, церковного общества. Эту задачу не решает ни одна из систем морали. Таким образом, нравственное богословие займет пустующее место между философией как критической мистикой и общественными науками. Вызывает недоумение выдвигание в качестве задачи теоретической дисциплины создания организации – действия чисто практического. Это вопиющее несоответствие, по-видимому, не смущает автора.

На этом, собственно, и заканчиваются рассуждения Тареева о христианской философии, нравственном богословии и значении Церкви в жизни современного ему общества. Следующий очерк, включенный в пятый том «Основ христианства», посвящен проповеди и не содержит сколько-нибудь значительных мыслей.

Завершает пятый том авторское подведение итогов проделанной работы: Тареев суммирует все, что было изложено им на протяжении более чем полутора тысяч страниц. Исходный пункт «Основ христианства» – кеносиз. Через этот принцип рассмотрена евангельская история, и в первую очередь искушения Христа. Этот же принцип используется и при рассмотрении евангельского учения, благодаря чему автору удается сформулировать сущность евангельского учения следующим образом: «Божественная жизнь Христа делается достоянием христиан»<sup>2</sup>. Основная задача третьего тома заключалась в рассмотрении христианства в перспективе начальных творческих целей и последних эсхатологических чаяний. Целью и смыслом жизни Тареев

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 5. С. 239.

<sup>2</sup> Там же. Т. 5. С. 278.

видит приобретение Божественной славы через ничтожество, почему и признает личное счастье и естественное совершенство ложными идеями. «Христианство рассматривается не в форме данного учения, идеально осуществленного в лице Христа, а в конкретной христианской личности, в действительности церковного общества и в реальности человеческой истории»<sup>1</sup>. Предметом четвертого тома становится отношение христианства к формам и законам природно-исторической жизни. Это отношение устанавливается по принципу христианской свободы, т. е. свободы абсолютного религиозного духа от условности исторических форм и свободы природно-исторических форм от внешних притязаний религиозной власти. «Другими словами, уясняется разнородность областей лично-религиозной и природно-общественной»<sup>2</sup>. Эти разнородности должны сочетаться в высшем единстве. Но о способе их сочетания Тареев ничего не говорит.

Подводя общий итог обзора эпистолярного наследия М. М. Тареева, необходимо отметить неоднозначность его философских идей. При рассмотрении большей части вопросов он не выходит за рамки церковной позиции. Есть ряд тем, освещение и раскрытие которых Тареевым идут вразрез с православным христианством. К такого рода идеям следует отнести идею абсолютной надмирности христианства. Опираясь на некоторые евангельские тексты, Тареев убеждает читателя в невозможности созидания христианской культуры и науки, устройства государственной, общественной, семейной жизни на основе христианства. Это положение с логической необходимостью влечет за собой следующее. Политика, экономика, общественная и семейная жизнь функционируют по своим принципиально нерелигиозным, нехристианским законам. Такая позиция требует от автора какого-то объяснения более чем тысячелетнего существования христианской культуры различных народов. Михаил Михайлович, по сути, утверждает, что это было не созидание культуры на основе христианства, а символично-аскетическое очищение общества от нравственной скверны язычества. Таким образом, аскетизм признается исторически преходящим явлением, которое должно быть преодолено на современном этапе. Отсюда с необходимостью следует призыв к модернизации самого христианства.

---

<sup>1</sup> Тареев М. М. Основы христианства. Т. 5. С. 278.

<sup>2</sup> Там же. Т. 5. С. 281.

Подобную логику нельзя признать бесспорной. Прежде всего обращают на себя внимание исходные посылки Тареева. Да, Христос подчеркивает неотмирность своей благой вести и, как следствие, ненависть мира к Нему и Его последователям. Но именно в евангельских текстах (притчи о зерне, закваске) содержится основание для признания возможности построения христианской культуры. Ошибка Тареева, на наш взгляд, заключалась в том, что констатацию психологической установки людей с искаженной иерархией ценностей он принимает за христианский принцип отношения к культуре.

По поводу модернизации Церкви с профессором Тареевым вступил в полемику доцент МДА В. А. Троицкий (будущий священномученик Илларион). Он отстаивал современность аскетизма, актуальность его в жизни христианина любой эпохи. Любопытно, что историческая практика подтвердила справедливость его идей. Начавшееся вскоре после революции обновленчество, несмотря на негласную поддержку его советской властью, просуществовало порядка 20 лет. Как ни парадоксально это звучит, но испытание современностью выдержал «устаревший» (по оценке Тареева) церковный символизм и аскетизм, а не христианство, базировавшееся на «новом богословии».

Из идеи чуждости религиозного и природного следует положение о свободе плоти. Вызывает недоумение некоторая непоследовательность автора в этом вопросе, что является, на наш взгляд, следствием непроясненности целого ряда терминов. Заявляя свободу плотской жизни от духовно-превыспренного христианства, философ подчеркивает, что эта жизнь должна быть целомудренной и чуждой разврату. Poleмика Тареева с Мережковским и Розановым по этой проблеме убеждает в том, что целомудрие понимается Тареевым совершенно по-христиански. Таким образом, он допускает противоречие в своей системе.

Все это приводит к тому, что антропология Тареева выглядит весьма противоречиво. То человек предстает как существо хотя и сложное, но все же гармоничное, то его существование вообще не представляется возможным. Абсолютизация индивидуальности духовной жизни и принципиальное разграничение Тареевым природного и религиозного требуют от человека невозможного – разделить свою жизнь на две, протекающие параллельно: «превыспренно-духовную»

и «свободно-плотскую». Мыслитель как будто остается глухим к идее сложности, двусоставности человеческой природы, пронизывающей всю православную антропологию. Царство Божие наследует *весь* человек, поэтому тело с душой (плоть в терминологии Тареева) и дух являются сотрудниками в деле обожения человека. Тареев же пытается возвести непроходимую стену «свободы» между плотью и духом. А посему его антропология не может считаться православной.

Закономерно возникает следующий вопрос: если воззрения Тареева противоречат принципиальным положениям православной антропологии, а академическая философия носит конфессиональный характер<sup>1</sup>, то можно ли считать Тареева представителем антропологического направления духовно-академической философии? Границы школы не могут очерчиваться только институциональными рамками, необходимо еще родство по духу, близость исследовательских установок. И хотя любое объединение мыслителей в одно направление или школу всегда несет на себе отпечаток некоторой схематизации, но все же основания для такого объединения должны быть более существенными, чем просто «принадлежность к цеху». Поэтому, вопреки сложившемуся мнению, мы не находим возможным рассматривать М. М. Тареева как представителя антропологического направления духовно-академической философии.

---

<sup>1</sup> Русская философия. С. 160.

## ДИАЛОГ РЕЛИГИИ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ УСТАНОВКИ С. С. ГЛАГОЛЕВА ПРИ ИССЛЕДОВАНИИ ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА

---

Сергей Сергеевич Глаголев родился 9 (22) октября 1865 г. в г. Крапивна Тульской губернии. Его дед был диаконом, а отец – протоиерей Сергей – настоятелем собора святителя Николая и благочинным. Этот трудолюбивый и энергичный пастырь, проявляя неустанную заботу о своих прихожанах, организовал школу для крестьянских детей, где сам и учительствовал.

Первоначальное обучение и воспитание Сережа получил дома, под руководством родителя. По окончании Тульской духовной семинарии (1879–1885) он был направлен для продолжения обучения в Московскую духовную академию. Закончил академию магистром богословия, защитив в 1889 г. диссертацию по теме «О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого». (Эта работа была опубликована пятью годами позже.) По постановлению совета академии был оставлен при МДА в качестве профессорского стипендиата. Кроме того, учился в Московском и Берлинском университетах.

С 1890 по 1892 г. преподавал в Вологодской духовной семинарии. Затем вернулся в Московскую духовную академию, где и проработал вплоть до 1920 г. сначала в должности и. о. доцента, а затем профессора по кафедре основного богословия. В 1896 г. назначен на должность экстраординарного профессора. Через два года профессор Глаголев был откомандирован с научной целью за границу. Степень доктора богословия получил в 1901 г., защитив диссертацию «Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви», опубликованную годом раньше. В 1902 г. становится ординарным профессором.

Занимал должность вице-президента Всемирного конгресса религий в Париже с 1900 г. В 1910 г. был избран членом правления МДА. Автор многочисленных статей в богословских и церковных журналах.

Студенты запомнили его как человека талантливого, блестящего лектора, остроумного собеседника. Он был хорошо знаком с богословием, философией, другими гуманитарными науками, высшей математикой, физикой и естествознанием. На своих лекциях Глаголев выступал как защитник религии и православия, живо откликаясь на все новейшие течения европейской мысли. Он отовсюду брал все, что соответствовало его дисциплине, критикуя и отвергая враждебное, умело используя данные и теории сохранения энергии, и теории нарастающей энтропии, и теории относительности Эйнштейна, а также богатейший материал из истории религий древнего и нового мира. Иногда во время обсуждения какой-либо серьезной философской проблемы его веселая шутка оживляла аудиторию, чтобы после этой мгновенной разрядки можно было продолжить серьезную работу. И самое главное, Глаголев требовал от студентов не зубрежки, а самостоятельности мышления.

В 1917 г. Сергей Сергеевич был избран членом предсоборного Совета, а впоследствии принимал участие в заседаниях Священного собора Русской православной церкви 1917–1918 гг.

С 1919 г. он заведует Институтом народного образования в г. Сергиев Московской губернии. Кроме того, в 1920 г. преподает на Московских богословских академических курсах.

Несмотря на свои годы и болезнь, Глаголев был бодр и энергичен, старался найти место в новой жизни. Работая в Институте народного образования, он привлекает туда многих профессоров Московской духовной академии, оставшихся без средств к существованию после ее закрытия в 1919 г. Но, как и Глаголев, эти люди были чужды новым порядкам и недолго удержались в институте.

В мае 1928 г. Глаголев был арестован и заключен в Бутырскую тюрьму по обвинению в покушении на заместителя агитпропа Костомарова, а 8 июня того же года осужден Особым совещанием при Коллегии ОГПУ за антисоветскую деятельность по ст. 58–10 УК РСФСР (дело антисоветской группы черносотенных элементов в г. Сергиев Московской области, 1928 г.). Глаголев был приговорен к трем годам ссылки в Пензенскую губернию. Хотя дело и пересматривалось 22 июня 1928 г., но приговор был оставлен в силе. В Пензе Сергей Сергеевич встретил своего бывшего ученика, теперь епископа Кирилла (Соколова), который помог ему устроиться на новом месте. Но под

зимний праздник Святителя Николая Глаголева, владыку Кирилла и ряд других лиц, собравшихся у старосты одного из храмов по поводу освящения квартиры, задержали. Результатом становится перевод Глаголева в Саранск. После досрочного освобождения в 1929 г. он вернулся в Вологду, где проживала его семья. В Вологде профессор Глаголев был арестован вторично 5 июня 1937 г. за «контрреволюционную деятельность, провокационные слухи, пропаганду фашизма и т. п.» и осужден тройкой при УНКВД по Северной области по ст. 58–10, 58–11 УК РСФСР. Приговор – высшая мера наказания (расстрел). Приговор был приведен в исполнение 2 октября того же года.

В 1991 г. дело 1928 г. было пересмотрено, и С. С. Глаголев был реабилитирован прокурором Московской области.

Хотя в последнем издании энциклопедии по русской философии С. С. Глаголев и упоминается как представитель духовно-академической школы русской философии<sup>1</sup>, однако в ней нет отдельной статьи, посвященной творчеству этого мыслителя. Его наследие не подвергалось историко-философскому анализу, и нам практически не удалось обнаружить исследований, посвященных рассмотрению его трудов. Исключение оставляют два курсовых сочинения студентов МДА: диак. М. Дивакова «Богословские труды профессора МДА С. С. Глаголева» (Загорск, 1972. 168 с.) и иером. Кесария (Георгеску) «Краткое изложение главнейших апологетических трудов Н. П. Рождественского, В. Д. Кудрявцева-Платонова и С. С. Глаголева и их значение для богослова» (Загорск, 1960. 247 с.). Обе работы – в машинописном варианте и единственном экземпляре.

На наш взгляд, наследие профессора Глаголева заслуживает пристального внимания и всестороннего изучения. Несмотря на то что он имел степень доктора богословия, творчество его носило философский характер. Тематика его многочисленных публикаций разнообразна. Среди них наиболее широко представлены работы, посвященные современному (для Глаголева) состоянию естествознания. Большой блок трудов посвящен проблеме человека, в частности вопросу о его происхождении. Не меньшим числом представлены труды, в которых Глаголев развивает философию религии. Отдельно можно указать на статьи, посвященные собственно богословской про-

---

<sup>1</sup> Русская философия. С. 606.

блематике, религиозной психологии. Кроме того, рецензии, литературные портреты, некрологи, поэзия...

Несмотря на такую широту научных интересов, главную тему своего творчества Глаголев четко осознал, еще будучи студентом МДА. Об этом он сам говорит в речи перед защитой магистерской диссертации. Его внимание давно привлекало к себе опасное, по его мнению, столкновение между верой и наукой. Поэтому для своего исследования он избирает вопрос, в котором это столкновение проявляется особенно сильно. Таким, по мнению студента Глаголева, является вопрос о происхождении человека. В своем первом научном исследовании молодой ученый ставит перед собой следующую задачу: «...показать, что библейское учение о происхождении человека и библейские воззрения на человека и его назначение не противоречат несомненным данным положительных наук о человеке»<sup>1</sup>.

Взаимодействие науки и христианства Глаголев определяет следующим образом: наука своими данными дополняет и разъясняет сжатое библейское повествование о происхождении мира, животных, человека, а Библия, в свою очередь, «освещает глубоким и разумным светом» данные науки. Духом сотрудничества науки и религии проникнуты все работы профессора Глаголева. В данной монографии мы будем рассматривать далеко не все работы Сергея Сергеевича. Учитывая тематику нашего исследования, мы привлекаем к анализу лишь те его труды, где непосредственно затрагивается антропологическая проблематика. К таковым могут быть, без сомнения, отнесены те статьи и книги, где автором поднимается вопрос о происхождении человека, а также рассматриваются вопросы философии религии. Человек выделяется в ряду прочих существ наличием религии, он религиозен по сути. Исключить религиозный вопрос из антропологии Глаголева – значит фактически разрушить ее.

Решение мыслителем вопроса о происхождении человека проходило в условиях постоянной полемики с дарвинистской концепцией. Если, рассматривая вопрос о происхождении и возрасте Земли<sup>2</sup>, Глаго-

---

<sup>1</sup> Глаголев С. С. Потребность в апологетических трудах в настоящее время [Текст]: [речь перед защитой магистерской диссертации «О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого»] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1894. Т. 3, № 8. С. 171.

<sup>2</sup> Глаголев С. С. Прошлое человека [Текст] / С. С. Глаголев // Вера и разум. 1916. № 5. С. 549.

лев анализирует множество научных гипотез того времени, не отказывая им в правдоподобности, то совсем иначе он воспринимает гипотезу о происхождении человека от животного. Это и не удивительно, потому что решение вопроса о происхождении человека становится одновременно и решением вопроса о предназначении человека.

К. Д. Тимирязев в публичной лекции «Опровергнут ли дарвинизм» (80-е гг. XIX в.) утверждал, что конфликт между богословием и дарвинизмом будет преодолен после снятия конфликта между богословием и астрономией с геологией. В начале XX в. стали появляться авторы, пытающиеся согласовать дарвинизм с христианскими убеждениями. Опыты соотечественников по подобному согласованию, считает Глаголев, лучше не рассматривать. Среди западных ученых предпринимались коллективные попытки обосновать возможность происхождения человека от животного, при этом привлекались компетентные специалисты как со стороны богословия, так и со стороны зоологии. Одним из серьезных трудов по данной проблематике Глаголев считает капитальную работу патера Васманна, имеющего специальное зоологическое образование (по специальности «энтомология»). Его теория произвела впечатление на католиков, поэтому профессор МДА считает необходимым проанализировать данный труд.

Постановка вопроса о происхождении человека, по Васманну, выглядит следующим образом. Теория о происхождении человека от животного покоится на двух положениях: во-первых, зоология – единственная наука, решающая вопрос о происхождении человека; во-вторых, происхождение человека от животного зоологией доказано. Оба эти предположения необходимо тщательно исследовать – считает Глаголев. По поводу первого положения васманновской антропологии он замечает, что вопрос о происхождении человека – не только вопрос о его теле, но и вопрос о душе. Следовательно, к зоологии необходимо привлекать и психологию.

Глаголев категорически не согласен с утверждением дарвинистов о том, что все те свойства, которыми отличается душа человека от души животного, имеются у животного в зачатке. Ч. Дарвин понимал, что постановка вопроса о происхождении человека автоматически влечет за собой постановку вопросов о происхождении языка, религии, морали и пр. «Но обыкновенно так бывает, что для людей те вопросы, в которых они наименее сведущи и которыми наименее за-

нимались, представляются самыми легкими. Так это было и с Дарвином, и с его последователями. Над анатомическими особенностями берцовой кости человека они ломали голову гораздо больше, чем над вопросом о происхождении религии<sup>1</sup>.

В вопросе о происхождении человека эволюционная теория, по мнению Глаголева, – шаг назад в развитии науки. Так, многие древние мифологии, объясняя происхождение человека, высказывали идеи, аналогичные основным принципам теории эволюции видов. Например, вавилонские мифы говорят о том, что в создании человека принимали участие многие боги. Но первые опыты оказались неудачными, новые твари не выносили света и воздуха. Бог Бел разрубил себе голову, его кровь, соединившись с животными и людьми, дала им силу сопротивляться стихиям света и воздуха. Очевидны параллели между неудачными опытами богов и эволюционным принципом отбора; между невыносимостью света и воздуха для мифологических людей и первоначальным пребыванием всего живого в воде. Далее в мифах проводится идея о том, что сначала люди были дикими, а затем боги культивировали их.

Неприемлем для Глаголева и дарвинистский принцип выживания наиболее приспособленных видов в силу его неясности: кого считать наиболее приспособленным?

Задачи организма, по Дарвину, следующие: а) самосохранение, б) продолжение рода. Тогда человек должен рассматриваться как наименее совершенное существо, ибо наиболее совершенен тот, кто самосохраняется и размножается с наименьшими затратами. Действительно, мыши и тараканы в этом преуспевают гораздо более человека. С этой точки зрения человек должен рассматриваться как тупиковая ветвь развития. В процессе эволюции он приобрел совершенно излишнюю и даже вредную для самосохранения и размножения функцию – разум, продуктом развития которого являются религия, мораль, искусство и многое другое, препятствующее размножению человека и зачастую не способствующее его самосохранению. Организмы, размножающиеся и сохраняющиеся с наименьшими затратами и практически в любой среде, следует искать не вверху, а внизу биологической лест-

---

<sup>1</sup> Глаголев С. С. Взгляд Васманна на происхождение человека [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1911. № 10. С. 247.

ницы, построенной эволюционистами. Это одноклеточные организмы, все тело которых служит и ртом, и желудком, и анальным отверстием. Размножение происходит делением одного организма на несколько. «Остается только удивляться, почему вся органическая жизнь не существует в таких или аналогичных формах»<sup>1</sup>. Какова же причина, заставившая эволюционировать эти совершенные организмы – усложняться, а следовательно, ухудшаться? Причина неизвестна.

Дарвинизм включает в своих принципах противоречие: принцип прогресса противоречит принципу бесконечности развития. Развитие бесконечно, следовательно, у него нет конца, а значит, нет и смысла. «Это соображение может не иметь силу для многих дарвинистов, потому что они охотнее признают, что мир бессмысленен, чем то, что они ошибаются»<sup>2</sup>. Демонстрируя невозможность примирения дарвинизма и христианства в вопросе о происхождении человека, Глаголев указывает на противоречия, неизбежно возникающие в теории Васманна.

Васманн признает, что животные обладают наследственностью, которую должен был получить и первый человек от своих животных предков. В то же время он допускает, что тело человека формируется путем добавления телу животного новых свойств. Васманн закладывает в своих построениях разрыв между животной природой первого человека и животной природой его предков. Но тогда тело человека не является результатом эволюции животных: она дает только продукты наследственности, здесь же нужен был организм, ее не имеющий. Таким образом, Васманн одновременно отрицает и признает наследственность. «Нельзя также понять, как и когда свободно-разумная душа вошла в тело, произведенное животными родителями? Как мать горилла нянчила сына человека? И что же: этот ребенок был единичным явлением или сразу явился род homo, изъятый из подчинения общим законам бытия? Все это гораздо замысловатее и неудобовоспримчивее, чем теория Дарвина»<sup>3</sup>.

Логике собственных рассуждений о происхождении человека Глаголев строит, опираясь на представление о том, что есть жизнь. «Жизнь с физиологической стороны может быть определяема, как

---

<sup>1</sup> Глаголев С. С. Взгляд Васманна на происхождение человека. С. 251.

<sup>2</sup> Там же. С. 252.

<sup>3</sup> Там же. С. 253.

процесс, состоящий в том, что вещество уподобляет себе окружающую среду»<sup>1</sup>. Всякий живой организм в процессе питания принимает сторонние элементы и делает их собой. Только неблагоприятные внешние условия и деятельность других организмов препятствуют захвату одним живым организмом всего земного шара. Но жизнь не однородна. Растения, например, не обладают ощущениями, в чем и состоит их принципиальное отличие от животных, обладающих ощущениями. Человек, обладающий ощущениями, как и животные, в свою очередь, словесен и разумен в отличие от последних. Мышление животных бессознательно, поэтому они и не могут говорить – предполагает Глаголев. Язык выражает логические отношения между понятиями. Животное, не обладая сознанием, никогда не наблюдает этих отношений, поэтому и не имеет языка. Человек же может наблюдать процесс своего мышления – это и есть сознание. Человек обладает как сознательным, так и бессознательным мышлением (на долю последнего приходится большая часть). И то, и другое мышление может порождать ошибки, следовательно, человек приходит к истине или заблуждению двумя путями, а животное одним.

Сознательное мышление – не единственное отличие человека от животного. Глаголев указывает и на свободу человека, и на его способность целесообразно преобразовывать окружающую среду. Но главное свое отличие от животного человек полагает не в способности властвовать, а в способности подчиняться. Именно в сознании своей подчиненности человек, по мнению Глаголева, издавна усматривает свое превосходство над животными.

Все живое, да и неживое, подчиняется только естественным законам. Один лишь человек открывает непосредственно законы духовные и считает себя обязанным подчиняться им. Тем самым «человек отрицает то, что есть, во имя того, что должно быть»<sup>2</sup>. И если живая природа отличается от неживой наличием стремления уподобить себе все окружающее, то человек отличается от растений и животных тем, что стремится уподобить себя Богу.

На основании сходства тел человека и животных нельзя делать заключение о происхождении первого от последних. Сходство тел че-

---

<sup>1</sup> Глаголев С. С. Взгляд Васманна на происхождение человека. С. 259.

<sup>2</sup> Там же. С. 261.

ловека и животного – лишь сходство аппаратов, через которые действуют принципиально разные душевные начала. Для пояснения своей мысли Глаголев приводит пример с телефоном. Из одного аппарата можно услышать собачий лай и речь человека, но это не дает нам права из тождества аппаратов делать вывод о тождестве пользующихся этими аппаратами.

Таким образом, тело – это аппарат, на который действует дух. Но, с другой стороны, и тело действует на дух. Глаголев убежден, что оно связано с духом интимнейшим образом. Более того, тело – единственный аппарат, посредством которого он действует, и, значит, между ними должна существовать специфическая связь.

Вышеприведенное сравнение показывает, что дух человека невыводим из животного, а это значит, что и тело человека как орган духа должно обладать свойствами, не выводимыми из телесной природы животного. Между человеком и животным нет генетической связи. Эту мысль Глаголев подкрепляет следующими соображениями. Если бы человек произошел от животного, то он должен был бы гордиться своим превосходством над предками и своими успехами по сравнению с ними. Однако уделом человека во все времена являются угрызения и укоры совести. Человек сознает, что он не то, чем должен быть. Это сознание обличает понимание человеком не своего возвышения над предками, а, напротив, своего падения. «Так, действительность и самонаблюдение комментирует нам библейское повествование о творении и падении человека и объясняет нам нашу жажду искупления»<sup>1</sup>.

Глаголев желает, чтобы дарвинизм был преодолен в вопросе о происхождении человека, прилагает немалые усилия, чтобы показать его несостоятельность. Однако он прекрасно отдает себе отчет в том, что это учение будет иметь множество приверженцев, несмотря на то что оно не успокаивает ума и не руководит совестью. Оценка Глаголевым исторических перспектив дарвинизма поражает своей точностью. Действительно, эта теория продолжает занимать умы многих людей, хотя не дает удовлетворительных ответов на элементарные вопросы. Причина этой популярности, по мнению профессора МДА, в следующем. «Она проста, для усвоения ее не требуется ни силь-

---

<sup>1</sup> Глаголев С. С. Взгляд Васманна на происхождение человека. С. 264.

ного напряжения ума, ни больших познаний. Ее легко поймет 12–13-летний школьник. Но многие люди на самом деле не хотят расти после этого возраста»<sup>1</sup>.

Одной из серьезнейших проблем обоснования справедливости дарвинистских взглядов на происхождение человека является проблема промежуточных звеньев. Действительно, если человек произошел от животных в результате многомиллионнолетней эволюции, то должны быть ископаемые останки таких особей, которые являют собой различные переходные стадии этого процесса. Не случайно поэтому такое большое внимание уделяется дарвинистами поиску этих находок. Не случайно и то, что Глаголев, противник идеи происхождения человека от животного, так пристально следит за подобного рода открытиями. Судьбе одной из самых громких находок посвящены две его публикации – «Мнимое открытие» (1896) и «К вопросу о происхождении человека» (1909). Как видно, первая работа была написана по горячим следам обнаружения открытия, а вторая – тринадцатью годами позже.

В первой публикации Глаголев отмечает, что решение вопроса о происхождении человека есть вместе с тем и решение вопроса о его назначении, т. е. ключ к решению многих философских загадок. Таким ключом, по мнению многих дарвинистов, замечает Глаголев, станут несколько костей с острова Ява. Именно поэтому они заслуживают особо пристального изучения и всестороннего рассмотрения. Глаголев довольно подробно описывает, что конкретно и при каких обстоятельствах было найдено в конце 1894 г. «Дюбуа нашел обломок черепа, на расстоянии одного метра от него два коренных зуба и приблизительно через год на расстоянии еще пятнадцати метров кость бедра... Дюбуа заключил, что кости принадлежали одному индивидууму. ...И он окрестил новый род *Pithecanthropus erectus*»<sup>2</sup>.

Глаголев считает этот вывод более чем поспешным. Во-первых, неизвестно, принадлежат ли эти костные останки одному индивидууму. Во-вторых, не было доказано, что такие существа жили раньше человека. В-третьих, зубы, подобные найденным, встречались у людей (новокаледонский череп). В-четвертых, рост определялся на основа-

---

<sup>1</sup> Глаголев С. С. Взгляд Васманна на происхождение человека. С. 264.

<sup>2</sup> Глаголев С. С. Мнимое открытие [Текст]: (*Pithecanthropus erectus*) / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1896. Т. 3, № 10. С. 112.

нии отношения длины бедра ко всему телу, но это соотношение различно как у некоторых групп людей, так и у людей и антропоморфных обезьян. Одним словом, все рассуждения о питекантропе, по мнению Глаголева, «...представляют собою собрание гипотез, эти гипотезы принимаются, как факт, и затем вывод, и при этом допущении следующий из них только с вероятностью, объявляется несомненною истиною... очевидно, их теория не имеет за собою крепких оснований, если так усердно старается утвердиться на слабых»<sup>1</sup>.

Во второй публикации Глаголев подкрепляет свои соображения результатами тех исследований, которые были проведены за прошедшие с момента находки тринадцать лет. Так, в частности, он ссылается на раскопки Бранки, проводившиеся в тех же отложениях, где был найден так называемый питекантроп. При раскопках были найдены следы человеческой жизнедеятельности.

Среди прочих слабых мест теории происхождения человека от животного Глаголев указывает на следующее несоответствие. «По теории Дарвина всякий организм при своем развитии воспроизводит в большей или меньшей мере черты своих предков – сначала отдаленных, а потом ближайших. Но... человекообразные обезьяны в раннем возрасте более похожи на человека, чем в зрелом и старческом»<sup>2</sup>. Получается, что обезьяна произошла от человека, а не наоборот? Ведь если бы человек произошел от животного, то особой промежуточных форм этого становления было бы больше, чем особой собственно обезьян или первых людей, т. е. палеонтологи находили бы их останки гораздо чаще, чем останки обезьян или людей. Однако, несмотря на напряженность поисков, результаты неутешительны. Эти формы не отыскиваются, заявляет Глаголев, потому что их нет.

Более того, за многие века своего существования человек мог наблюдать только вымирание различных форм жизни, но отнюдь не появление новых, более приспособленных к изменившимся условиям.

Глаголев убежден, что человек появляется на земле собственно человеком. Человек получил «животное» тело, дабы жить в земных условиях, но от него самого зависит, подчинить ли тело духу или, напротив, дух телу. Все известные примеры современных «животноподоб-

---

<sup>1</sup> Глаголев С. С. Мнимое открытие. С. 116.

<sup>2</sup> Там же. С. 117.

ных» людей по сути своей – примеры деградации человеческого общества. Делая этот вывод, мыслитель ссылается на данные современной ему этнографии. В частности, было отмечено два любопытных факта. Во-первых, дикари, характеризовавшиеся неспособностью к саморазвитию, оказываются вполне способными развиваться при посторонней помощи. Во-вторых, однажды начавшееся умственное развитие диких совершается затем очень быстро. По мнению Глаголева, это доказывает, что дикари не могут быть признаны не имеющими человеческих способностей. Они обладают всеми способностями человека, но эти способности находятся у них в дремлющем состоянии.

Необходимо отметить, что Глаголев считает преждевременной постановку вопроса о происхождении человека. У антропологов есть много нерешенных вопросов, и только после их решения можно будет научно ставить вопрос о происхождении человека. «Великая задача найти родоначальников рода человеческого суть конечная цель антропологии и к ней можно приближаться лишь постепенно и последовательно путем изучения свойств и особенностей современных рас, их родства и их ближайшего происхождения»<sup>1</sup>.

Большое внимание Глаголев уделяет религии как форме духовной культуры. Его интересует не только христианство, но и вообще феномен религиозной веры, история религии, религия как предмет философского изучения. В рамках рассмотрения обозначенных тем профессор МДА формулирует принципы изучения религии.

Прежде всего, мыслитель фиксирует сложность изучаемого объекта – религии. Она, с одной стороны, есть исторический факт, а с другой – психологическая проблема. Как проблема психологическая религия издавна привлекала внимание философов, но вот предметом изыскания как исторический факт она стала совсем недавно.

В качестве исторического факта религия выступает как наследие предков. Она есть наследство, полученное от древних, но по мере передачи из поколения в поколение оно уменьшалось, драгоценное в нем подменялось фальшивым. Такова главная методологическая установка профессора Глаголева относительно религии с исторической точки зрения. Чем же была религия изначально и чем она должна быть? Вот вопрос, который исследователь ставит перед собой.

---

<sup>1</sup> Глаголев С. С. Мнимое открытие. С. 121.

Опираясь на указанный принцип, Глаголев отказывается рассматривать религиозные верования дикарей в качестве ключа к ответу на поставленный вопрос. Посему не вызывают у него доверия труды таких авторов, как Г. Спенсер, Э. Б. Тайлор, Ж. Леббок, ибо они не только не изучали религию как *исторический факт*, но и не изучали дикарей как таковых. «Они читали только книги, содержащие описания последних, и извлекали из этих книг сообщения, подтверждающие их предвзятые теории. Обращаться к этим лицам за решением вопроса о первоначальной форме религии все равно, что обращаться к нянькам, хорошо знающим, как дети строят свои домики и шалашики, с просьбой объяснить, как были построены египетские пирамиды»<sup>1</sup>. Современный дикарь, по мнению Глаголева, – в религиозном отношении тип дегенерационный.

Религия должна изучаться как деятельность, считает профессор Глаголев, а именно от этого философы и уклоняются. «Нисхождение Бога к человеку и восхождение человека к Богу – вот в чем должна заключаться религиозная история человечества»<sup>2</sup>. Таким образом, главным предметом изучения должны стать изыскания об экстазе в различные исторические эпохи и в различных религиозных учениях. Именно это и составляет суть религиозной деятельности человека.

Вторым предметом изучения должен стать процесс приращения к религиозным практикам и учениям патологического момента. Это приращение неизбежно, поскольку духовная природа человека искажена грехопадением. В частности, Глаголев считает появление магии результатом такого искаженного мировосприятия человека. Возражая против установившегося мнения о том, что магия древнее религии, профессор Глаголев отмечает, что психологически легко объяснить появление заговора из молитвы, а не наоборот. Первоначальные молитвы, обращенные к божеству, были плодом вдохновенного религиозного чувства. Потомки, пользуясь словами, произнесенными их предками для выражения своих религиозных чувств, со временем стали придавать именно порядку произнесенных слов особое значение. У них рождается убеждение, что сами обряды и формулы имеют силу управлять богами. Общество не может долго сохранять религиозный

---

<sup>1</sup> Глаголев С. С. Религия как предмет исторического и философского изучения [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1897. Т. 2, № 5. С. 292.

<sup>2</sup> Там же. С. 82.

накал чувств, поэтому со временем начинает приносить Богу то, что проще принести, – обряд и формулу, а не горящее сердце и вдохновенные гимны.

Взгляд на заговор как первичную форму молитвы возник из-за того, что, во-первых, в истории известно много случаев протеста искренней религиозности против формализма; во-вторых, в древнейших литературных памятниках встречаются именно заговоры, а не молитвы. Против этих доводов Глаголев выдвигает следующие аргументы. Во-первых, процесс религиозной реформации сложен и протесты против формализма возникали неоднократно в рамках одного религиозного учения. Это не позволяет утверждать формализм первичным по отношению к искреннему религиозному чувству. Во-вторых, религия, запечатленная в древнейших литературных памятниках, не может считаться древнейшей религией, так как литература возникает гораздо позже религии.

Изучение истории религии открывает исследователю представление о том, что религия есть выражение неуничтожимого стремления человека к высшему благу. «Первая истина, в которой утверждает изучение истории религий, состоит в том, что религия есть необходимая потребность человеческого духа»<sup>1</sup>. Эта потребность удовлетворяется далеко не всеми религиями, а среди тех религий, которые удовлетворяют данную потребность, не все осуществляют это в равной мере. Это вторая истина, к которой неизбежно приводит изучение религии. Существует ли религия, в полной мере отвечающая на запросы человеческого духа, или же таковой нет и быть не может? Глаголев убежден, что такая религия есть, и эта религия – христианство. Религии, прекратившие свое существование, уже одним этим свидетельствуют о том, что они не содержат истины и, значит, не могут удовлетворять сущностным запросам духа.

При этом Глаголев не склонен рассматривать язычество как беспросветное заблуждение – есть в нем и положительные моменты. В то же время не соглашается профессор и с теми исследователями, которые все язычество как таковое выводят из богооткровенной религии патриархов, т. е. из первобытного монотеизма. Монотеизм в рамках политеизма может быть не только историческим воспоминанием, он может возникнуть и как философская идея.

---

<sup>1</sup> Глаголев С. С. Религия как предмет... С. 86.

Религия, согласно Глаголеву, есть основа собственно человеческого существования. Человек – прежде всего организм. Отличительной чертой всякого организма Глаголев называет способность уподоблять себе окружающую среду. Это проявляется в первую очередь в процессе питания, дыхания (превращение инородных элементов в элементы своего тела) и размножения. Но если растения не обладают ощущениями, то животные обладают ими, что позволяет им строить отношения со средой, исходя не только из инстинктов, но и из субъективных чувств удовольствия или неудовольствия. Человек не только несет в себе процессы растительные, животные, но и обладает разумом. И именно разум имеет руководящее значение в человеческом существе. Глаголев ставит перед собой задачу рассмотреть духовные основы разумной жизни.

Жизнь человека, по его мнению, управляется четырьмя началами: природной необходимостью, традицией, личными наклонностями человека и долгом. Глаголев говорит не только о традиционном обществе, его понимание традиции достаточно широко, чтобы это утверждение было справедливо и по отношению к обществу современному. Под традицией, или преданием, мыслитель, по сути, подразумевает социализацию. Все эти начала опираются на предположения, которые невозможно доказать. К ним Глаголев относит предположение о личной свободе индивида и предположение о Промысле.

Человек испокон века понимает свое отношение к миру как двойственное. С одной стороны, он от мира зависим. С другой стороны, он может на мир воздействовать. Более того, человек считает себя обязанным воздействовать на мир возвышающим образом. Представление о свободе он получает опытным путем. Детерминизм же на протяжении столетий стремится доказать человеку обратное. Его столь длительное существование, по мнению Глаголева, обеспечивается отождествлением таких явлений, как причинность и необходимость. И если в области механики мы и можем наблюдать явления необходимые, то в области общественной жизни, в области поведения отдельных индивидов, говоря о причинах, мы не имеем права говорить о необходимости.

Понятию необходимости противоречит само наличие таких понятий, как «нормальный», «законный», «должный», «добрый» и пр.

«Какою жалкою комедией являлся бы суд над преступником, если бы не было свободы»<sup>1</sup>, – восклицает Глаголев, подытоживая эти размышления. Если рассмотреть предположение о том, что человек не свободен, то мы увидим, что этот вывод получен из посылок, в которых человек мыслит себя свободным. Действительно, ведь он старается выбирать наиболее ясные и убедительные аргументы, ищет эти аргументы и в собственном сознании, и в окружающей действительности. Но способностью выбора обладают только свободные существа. Таким образом, защита детерминизма изначально содержит внутреннее противоречие.

С предположением о свободе Глаголев тесно связывает представление о долге. Действуя свободно, человек всегда руководствуется не только представлениями о том, как есть, но и представлениями о том, как должно быть. Сфера должного – это сфера идеалов, а полное осуществление идеалов возможно лишь в условиях вечности, т. е. требуется допущение бессмертия отдельного индивида и всего рода человеческого в целом. Вера в бессмертие свойственна всем народам. Глаголев различает два понимания вечности: вечность как бесконечно продолжающееся время и вечность как противоположность времени. Во времени возможно лишь бывание, подлинное бытие – вне времени. Что существует во времени, то характеризуется лишь стремлением к истинному существованию, поэтому предикаты действительно существующего и вечного приложимы только к Богу.

Любой процесс предполагает свое окончание – достижение предельного состояния. Конечным результатом процесса становления разумного существа должно быть либо укоренение в бытии, либо разрушение. Укоренение в подлинном бытии предполагает неизменяемость, что не есть мертвенность, ибо только для мира становления, мира бытия жизнь выступает как постоянное изменение. И если встать на эволюционную точку зрения, то должно признать, что разум, как и материя, развивается «от вечности». Следовательно, мысля существование материи, сколь отдаленный период прошлого мы бы ни взяли, мы с необходимостью должны мыслить и существование разума. За бесчисленное количество веков мирового процесса эволюция должна бы-

---

<sup>1</sup> Глаголев С. С. Религия как основа жизни [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1905. Т. 1, № 1. С. 110.

ла создать множество существ, стоящих по разуму как выше, так и ниже человека. И то, что мы не встречали еще высших существ, не говорит о том, что их нет, ибо нам неизвестно, как их искать.

Природа создает свои творения и уничтожает их. Наука, изучающая природу, должна ограничиться изучением последовательности и связи феноменов. Наука не должна претендовать на выводы относительно трансцендентного. Таким образом, она не компетентна ответить на вопрос: «Стремление человека к истине, добру и красоте, искание правды найдут ли себе отклик и удовлетворение свыше?»<sup>1</sup> Не может удовлетворить эти искания и философия. И только откровенная религия в своем учении о Боге удовлетворяет эти запросы человеческого духа.

В этом учении Бог открывается человеку как Безусловная Личность, а человек – как образ этой Безусловной Личности. Развитие человеческой личности проявляется как становление самоопределения и самосознания. Самоопределяемость человека ограничивает весь мир, начиная с его собственного тела. С другой стороны, и его самосознание не может простирается до пределов бытия индивида: оно никогда не отражает полного образа Я, не может постичь и отразить всех изгибов своего духа. Но, несмотря на эту ограниченность и несовершенство, личность человека – образ Совершенной Личности.

Будучи с теоретической стороны откровением Бога людям, с практической точки зрения религия является средством для осуществления божественной воли. «Религия есть союз, а не порабощение, она требует от человека самодеятельности, но не рабства. Религиозная самодеятельность ведет человека и к религиозному усовершенствованию и к религиозным заблуждениям – к искажению и извращению откровения»<sup>2</sup>. Это является причиной возникновения различных типов и видов религий. Однако при всем их различии идеи долга, свободы и Провидения присутствуют во всех религиозных учениях.

Таким образом, религия является основой человеческого существования. Глаголев пытается показать, что даже тогда, когда индивид отрицает или не осознает религиозные основы своего поведения, он оперирует такими понятиями и идеями для обоснования своей дея-

---

<sup>1</sup> Глаголев С. С. Религия как основа жизни. С. 285.

<sup>2</sup> Там же. С. 293.

тельности, которые так или иначе восходят к идеям свободы, долга и Провидения, укорененным в религии.

Еще одной проблемой, волновавшей профессора Глаголева в рамках изучения религии, следует назвать проблему возникновения религиозной веры. Небольшое исследование, посвященное этому вопросу, мыслитель публикует в № 11 «Богословского вестника» за 1892 г. Открывается оно пересказом известной индийской притчи про слепцов и слона. У людей нет чувства, непосредственно воспринимающего истину, заключает Глаголев свой пересказ, и они вынуждены судить о причине явлений по результатам, а о сущности – по явлениям. Но поскольку явления многообразны, то не удивительно, что разные люди обращают внимание на разные группы явлений, почему и составляют совершенно различные представления о сущности и изначальной причине явлений.

Коль скоро высшая истина по природе своей религиозна и коль скоро обладание этой истиной, считает Глаголев, и есть религиозная вера, то, учитывая вышесказанное, необходимо утверждать существование неких условий, при которых эта вера возникает. Уточняя соотношение веры как таковой и знания (как признания чего-либо истинным на основании достаточных знаний), Глаголев отмечает, что всякое знание содержит элемент веры и что вера может приобретать статус знания. Что же касается веры религиозной, то она имеет своим объектом сверхъестественное, или то, что не может являться продуктом законов и условий, действующих в материальном мире. Таким образом, признание сверхъестественного предполагает признание свободной надмирной Творческой Силы или сил, способных по своей воле изменять ход событий в нашем мире.

Эта вера носит общечеловеческий характер, по мнению Глаголева, ибо даже в том случае, когда индивид отрицает сверхъестественное как таковое, он все же соглашается с тем, что в некоторые моменты своей жизни мог поступить иначе, чем поступил. Значит, по крайней мере, некоторые свои поступки он признает свободными. Всякий человек имеет некоторое представление о добре и убежденность в его объективном характере, что не может не опираться на веру в Благоую Высшую Силу. Таким образом, вера в сверхъестественное есть приращенное свойство человеческого духа. Это свойство имеет свое выражение в разуме человека (признание бытия Творца и своей зависимо-

сти от Него), в чувствах (любовь и благоговение), в воле (верность Творцу). Профессор Глаголев сразу оговаривается, что довольно часто религиозная вера принимает уродливые или ошибочные формы. Причин тому две. Во-первых, религиозная истина не является в мире открыто, и, во-вторых, необходимо воздействие благоприятных условий, способствующих возбуждению религиозной веры.

Среди этих условий Глаголев различает действующие с необходимостью и действующие свободно. К первого рода условиям он относит теоретические и фактические доказательства, психологический настрой проповедника, психологический настрой слушателя, влияние среды. Условия второго рода слагаются из свободной воли слушающего и действия Божественной благодати.

Рассматривая значение доказательств, Глаголев отмечает их общее уязвимое место: все они, в том числе и доказательства, применяемые в математике, лишь частично удовлетворяют условиям, предъявляемым к ним логикой. Что же касается теоретических соображений и фактов по поводу христианства, то они имеют главным образом отрицательное значение, ибо показывают только несостоятельность возражений против христианства.

Психологическое состояние проповедника, считает Глаголев, имеет гораздо меньшее значение, чем настроение слушателя. Безусловно, проповедник не может проявлять сомнения в том, о чем он говорит, иначе он перестает быть проповедником. Но гораздо большую роль в успехе проповеди играет настроение слушающих. Настроение же каждого отдельно взятого индивида нередко обуславливается средой, его окружением. Среда может различно воздействовать на разных индивидов. Так, например, порочное общество может вызывать у человека отвращение и стремление к другому обществу. В свою очередь, люди, живущие добродетельно, своим поведением и образом жизни обличают человека порочного, вызывая тем самым его раздражение, озлобленность, усиление порочности. С другой стороны, среда может подавлять индивида или способствовать развитию в нем тех или иных наклонностей.

Одним словом, психологическое взаимодействие людей – явление сложное. Попытки психологов объяснить его материальными причинами не удовлетворяют Глаголева, равно как и попытки некоторых христианских мыслителей использовать эти объяснения в «отредак-

тированном» виде. Профессор МДА предпочитает признаться в неумении объяснить факт, а не довольствоваться плохим объяснением. Он отмечает своего рода психологическую закономерность признания истинными каких-либо положений. Здесь важны не столько сами аргументы, сколько их соответствие психологическому настроению слушателя. Еще одним немаловажным условием успешности проповеди Глаголев называет нравственные качества проповедника.

Все вышеперечисленные факторы могут лишь возбудить в человеке некое стремление к вере. Сопротивляться или нет этому стремлению – зависит от свободной воли индивида. «Свобода человеческой воли есть способность творческая; человек не может творить из нечего, но в деле управления созданным физическим и психическим материалом он является не просто передаточным механизмом между первоначальной причиной и конечным результатом, но свободным устройством, некоторого рода демиургом»<sup>1</sup>. И хотя способность самоопределения человека свою причину имеет в Боге, но каждый отдельный факт самоопределения имеет конечной причиной индивидуальное Я.

Самоопределение индивида в пользу религиозной веры еще не порождает этой веры в душе индивида, ибо это означало бы творение из ничего. Вера подается человеку свыше как дар божественный. Это касается собственно веры как таковой. Ложные же религиозные верования или мнения, постулаты возникают под воздействием естественных факторов.

Таковы в общих чертах представления профессора Глаголева об условиях возникновения религиозной веры. Решающими факторами он считает свободное волеизъявление индивида и действие божественной благодати. Деятельность проповедника, среда, воспитание, система доказательств – все это лишь вспомогательные средства. Подводя итог рассуждениям Глаголева по этому вопросу, следует отметить, что профессор склонен рассматривать процесс обретения веры как некое таинство, в котором свободно «соработничают» две воли – Божественная и человеческая.

---

<sup>1</sup> Глаголев С. С. Об условиях возникновения религиозной веры [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1892. Т. 3, № 11. С. 239–240.

## Заключение

Анализ проблемы человека в интерпретации представителей антропологического направления духовно-академической школы русской философии позволяет сделать следующие выводы.

Огромное значение в антропологических построениях представителей данного направления имеет принцип двойственности человеческой природы. Основоположник этого направления, да и всей академической философии П. Д. Юркевич, ведя публичную полемику с Н. Г. Чернышевским, одним из центральных пунктов своего несогласия с оппонентом называет именно понимание природы человека. П. Д. Юркевич выступает категорически против точки зрения о единстве человеческого естества. Человек, по его мнению, не только телесен, но и духовен, а поэтому всякое исследование человека должно учитывать его сложность. Красной нитью через все исследование В. И. Несмелова «Наука о человеке» проходит вышеозначенная идея. Телом человек из мира природы, но в факте его самосознания вскрывается инаковость человека, его родство с миром горним, он носит образ Начала Абсолютного.

С. С. Глаголев, анализируя данные современной ему палеонтологии и антропологии, предъявляет к ним требование учитывать двойственность человека. Писать историю человечества, опираясь только на костные останки и материальные предметы, проблематично, ибо собственно человеческое нематериально. Что же могут сказать кости о тех исканиях духа и полете мысли, которые переживал (или не переживал) их обладатель?

У М. М. Тареева мы тоже находим понимание человека как существа двухсоставного, но вот восприятие этой двойственности у него утрачивает православный характер. У данного автора она характеризуется разорванностью, несовместимостью, невозможностью созвучия духа и материи. Совсем как у М. Шелера – противоположность духа и жизни. Христианство – религия духовная, именно поэтому, подчеркивает М. М. Тареев, христианство «против» жизни. Не случайна и оценка им аскетизма как явления исторически ограниченного, отрицательного, т. е. позволяющего нечто уничтожить, отречься от чего-либо, но не дающего возможности создать, породить творче-

ски новое. Не спасает положения и неоднократно дававшееся М. М. Тареевым обещание показать, что дух и жизнь сходятся в конечной точке, в интимной своей глубине. Все то, что им опубликовано, доказывает обратное, утверждается на таких основаниях, на которых невозможно единство, нет места гармонии. Тареевский человек вынужден выбирать между полным погружением в мирские заботы и радости или полным умиранием для мира в безрадостной аскезе.

Как уже отмечалось во введении, святоотеческая антропология строится на различении трех состояний человеческой природы: естественного, нижеестественного и сверхъестественного. Наиболее выпукло эта установка проявляется в оценке роли Церкви как в повседневной жизни индивида, так и при решении проблемы человека. При этом Церковь понимается прежде всего как мистическое Тело Христово. Принадлежность к этому Телу, соединение со Христом выступает как необходимое условие достижения теозиса. И неудивительно поэтому, что и П. Д. Юркевич, и В. И. Несмелов, и С. С. Глаголев свои антропологические построения всегда настойчиво увязывают с идеей неотчуждаемости от жизни человека Церкви. Церковь как мистическое Тело Христово, по их глубокому убеждению, дается как средство, позволяющее преодолеть неестественность естества, излечить изуродованную грехом природу. Только в Церкви человек обретает возможность узнать себя другим, увидеть себя иным, инаковым, подлинным. Совсем иное отношение к Церкви у М. М. Тареева. Церковность ассоциируется у него с иерархичностью и аскетичностью, т. е. с началами, по его мнению, чуждыми творчеству. Церковность только исторична, более того, на современном этапе она изжила себя, а потому взор мыслителя обращен к внецерковным сообществам. Это еще одно принципиальное положение, которое выводит, на наш взгляд, М. М. Тареева из круга представителей антропологического направления духовно-академической философии.

Необходимо отметить еще одну важную черту, свойственную философствованию рассмотренных в данной монографии авторов. Будучи укорененными в традиции, представители академической школы не сковываются ею. Они реализуют свою исследовательскую свободу в постановке проблем (метафизика сердца, загадка человека, происхождение человека, религия как предмет изучения). Они проявляют творчество в выборе методов и материала для анализа (мистиче-

ский опыт, библейские тексты, данные психологических исследований, естественнонаучные данные). Им свойственна широта кругозора, тщательность проработки источников, критическое восприятие авторитетов, самостоятельность мысли. Все это позволяет говорить о непреходящем значении антропологического направления духовно-академической философии как самобытного явления русской философской культуры. Выражаем надежду, что наш скромный труд послужит популяризации антропологических взглядов представителей духовно-академической философии.

## Библиографический список

*Абрамов А. И.* Философия в духовных академиях [Текст] / А. И. Абрамов // *Вопр. философии.* 1997. № 9.

*Андреев Ф.* Московская Духовная Академия и славянофилы [Текст] / Ф. Андреев. Сергиев Посад, 1915.

*Бродский А. И.* Михаил Тареев [Текст] / А. И. Бродский. СПб., 1994.

*Виноградов В. П.* Основные пункты христианского мирозерцания в системе профессора М. М. Тареева [Текст] / В. П. Виноградов // *Странник.* 1911. № 5–11.

*Гаврюшин Н. К.* Русская философия и религиозное сознание [Текст] / Н. К. Гаврюшин // *Вопр. философии.* 1994. № 1.

*Гелен А. О.* систематике антропологии [Текст] / А. О. Гелен // Проблема человека в западной философии: переводы. М., 1988.

*Глаголев С. С.* Антропологическая проблема в настоящее время [Текст] / С. С. Глаголев // *Чтения в О-ве любителей духов. просвещения.* 1893. № 10–12.

*Глаголев С. С.* Астрономия и богословие [Текст] / С. С. Глаголев // *Богослов. вестн.* 1897. Т. 3, № 9; Т. 4, № 10, 11. Рец. на кн.: *Astronomie et Theologie par Le K. P. Th. Ortolan.* Paris, 1894.

*Глаголев С. С.* Брюссель и Париж для науки о религии [Текст] / С. С. Глаголев // *Богослов. вестн.* 1915. № 5.

*Глаголев С. С.* Вера и знание [Текст] / С. С. Глаголев // *Вера и разум.* 1909. № 21.

*Глаголев С. С.* Взгляд Васманна на происхождение человека [Текст] / С. С. Глаголев // *Богослов. вестн.* 1911. Т. 1, № 4, 5, 7/8, 10.

*Глаголев С. С.* Вопрос о бессмертии души [Текст] / С. С. Глаголев // *Вопр. философии и психологии.* 1893. Кн. 19, 20.

*Глаголев С. С.* Вопрос о жизни на Марсе [Текст] / С. С. Глаголев // *Богослов. вестн.* 1913. № 1–4.

*Глаголев С. С.* Всемирный потоп [Текст] / С. С. Глаголев // *Богослов. вестн.* 1898. Т. 2, № 5.

*Глаголев С. С.* Гадания ученых о происхождении мира [Текст] / С. С. Глаголев. Харьков, 1898.

*Глаголев С. С.* Греческая религия [Текст] / С. С. Глаголев // *Богослов. вестн.* 1908. Т. 1, № 2–4; Т. 2, № 5; Т. 3, № 9, 10; 1909. Т. 2, № 6, 7/8.

*Глаголев С. С. Древность рода человеческого [Текст] / С. С. Глаголев // Странник. 1904. № 1.*

*Глаголев С. С. Древность человека [Текст] / С. С. Глаголев // Чтения в О-ве любителей духов. просвещения. 1894. № 3.*

*Глаголев С. С. Дерево знания и древо жизни [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1916. № 2–5.*

*Глаголев С. С. Естественнонаучные вопросы в их отношении к христианскому миропониманию [Текст] / С. С. Глаголев. Сергиев Посад, 1914.*

*Глаголев С. С. Женщина и религиозная вера [Текст] / С. С. Глаголев // Вера и разум. 1912. № 9.*

*Глаголев С. С. Задачи русской богословской школы [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1905. Т. 3, № 11.*

*Глаголев С. С. Ислам [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1903. Т. 3, № 11, 12; 1904. Т. 1, № 2, 4; Т. 2, № 7/8; Т. 3, № 9.*

*Глаголев С. С. Истина и наука [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1908. Т. 3, № 11, 12.*

*Глаголев С. С. Исходные начала логики [Текст] / С. С. Глаголев // Вера и разум. 1903. Т. 2, ч. 2.*

*Глаголев С. С. К вопросу о происхождении человека [Текст]: (Pithecanthropus erectus) / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1909. Т. 1, № 3.*

*Глаголев С. С. Конец земли [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1984. Т. 2, № 4; Т. 4, № 11.*

*Глаголев С. С. Логика абсолютного разума [Текст] / С. С. Глаголев // Вера и разум. 1909. № 22.*

*Глаголев С. С. Материя и дух [Текст] / С. С. Глаголев. СПб., 1906.*

*Глаголев С. С. Менделизм [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1913. № 10–12.*

*Глаголев С. С. Мистерии на берегах Конго [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1907. Т. 3, № 12.*

*Глаголев С. С. Мнимое открытие [Текст]: (Pithecanthropus erectus) / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1896. Т. 4, № 10.*

*Глаголев С. С. Новая книга по психологии животных [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1896. Т. 3, № 9.*

*Глаголев С. С. Новости русской литературы по религиозно-философским вопросам [Текст] / С. С. Глаголев / Богослов. вестн. 1898. Т. 1, № 2; Т. 4, № 11, 12.*

*Глаголев С. С.* Новый антидарвинистический труд [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1893. Т. 3, № 9. Рец. на кн.: Чепен А. И. Дарвинизм, научное исследование теории Дарвина о происхождении человека. Одесса, 1892.

*Глаголев С. С.* Новый опыт гносеологии [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1912. № 12.

*Глаголев С. С.* Новый тип философии: прагматизм или мелиоризм [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1909. Т. 3, № 12.

*Глаголев С. С.* О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого [Текст] / С. С. Глаголев. М., 1894.

*Глаголев С. С.* О разномыслии [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1911. Т. 3, № 12. Рец. на кн.: Мельников Ф. Е. Блуждающее богословие. Вып. 1. М., 1911.

*Глаголев С. С.* Об условиях возникновения религиозной веры [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1892. Т. 4, № 11.

*Глаголев С. С.* Общие черты в религиях Древнего Востока [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1902. Т. 1, № 2.

*Глаголев С. С.* Опыты математического решения философских вопросов [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1916. № 6, 7/8.

*Глаголев С. С.* Основное богословие, его предмет и задача [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1912. № 1 – 3.

*Глаголев С. С.* Отсутствие религиозного образования в современном обществе [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1912. № 10.

*Глаголев С. С.* Очерки по истории религий [Текст]: ассиро-вавилонская религия / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1900. Т. 3, № 9, 10, 12; 1901. Т. 1, № 1–3; Т. 2, № 6; Т. 3, № 10–12.

*Глаголев С. С.* Потребность в апологетических трудах в настоящее время [Текст]: [речь перед защитой магистер. дис. «О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого»] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1894. Т. 3, № 8.

*Глаголев С. С.* Происхождение жизни [Текст] / С. С. Глаголев. СПб., 1899.

*Глаголев С. С.* Прошлое человека [Текст] / С. С. Глаголев // Вера и разум. 1916. № 5–10.

*Глаголев С. С.* Религиозная философия Канта [Текст]: к 100-летию со дня его смерти / С. С. Глаголев // Вера и разум. 1904. Т. 2, ч. 1.

*Глаголев С. С.* Религиозная философия у негров Бавили [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1908. Т. 1, № 1.

*Глаголев С. С.* Религиозная философия Фихте [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1914. № 12.

*Глаголев С. С.* Религиозный дальтонизм в изящной литературе [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1894. Т. 4, № 12. Рец. на кн.: Lourdes par Emile Zola. Paris, 1894.

*Глаголев С. С.* Религия и наука в их взаимоотношении к наступающему XX столетию [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1899. Т. 3, № 11, 12; 1900. Т. 1, № 1.

*Глаголев С. С.* Религия как основа жизни [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1905. Т. 1, № 1, 2.

*Глаголев С. С.* Религия как предмет исторического и философского изучения [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1897. Т. 2, № 5, 6; Т. 3, № 7. Рец. на кн.: Мензис А. История религии / пер. с англ. М. Чепинской. СПб., 1897.

*Глаголев С. С.* [Рецензия] [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1915. № 7/8, 9; 1916. № 1. Рец. на кн.: Боголюбов Н. Философия религии. Ч. 1: Историческая. Киев, 1915.

*Глаголев С. С.* [Рецензия] [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1914. № 6. Рец. на кн.: Лодыженский М. В. Свет возржимый: из области высшей мистики. СПб., 1912.

*Глаголев С. С.* Чего ищут в философии? [Текст] / С. С. Глаголев // Вера и разум. 1917. № 2, 3.

*Глаголев С. С.* Человеческие бедствия и Божий промысел [Текст] / С. С. Глаголев // Странник. 1904. № 2.

*Глаголев С. С.* Чудо и наука [Текст] / С. С. Глаголев // Богослов. вестн. 1893. Т. 2, № 6.

*Григорий Нисский.* Об устройении человека [Текст] / Григорий Нисский; пер., прим. и послесл. В. М. Лурье. СПб., 1995.

*Думцев В. П.* Идея философии П. Юркевича (феноменологический анализ творчества) [Текст]: автореф. дис. ... канд. филос. наук / В. П. Думцев. Киев, 1998.

*Задорнов А.* Академическая школа русского богословия и проблема основания науки [Текст] / А. Задорнов // Богослов. вестн. 1998. Вып. 2.

*Запорожец М. О.* Критический анализ П. Д. Юркевичем философии материализма [Текст]: автореф. дис. ... канд. филос. наук / М. О. Запорожец. Киев, 1994.

*Запорожец М. О.* Философия П. Д. Юркевича в контексте историко-философского процесса на Украине [Текст] / М. О. Запорожец. Киев, 2000.

*Захара И. С.* Академическая философия Украины (XVII – 1-я пол. XVIII в.) [Текст] / И. С. Захара. Львов, 2000.

*Зеньковский В. В.* История русской философии [Текст]: в 2 т. / В. В. Зеньковский. Париж; М., 1999. Т. 1–2.

*Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры [Текст] / Иоанн Дамаскин. М., 1998. 466 с.

*Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы [Текст] / Киприан (Керн). М., 1996.

*Киприан (Керн), архим.* Золотой век Свято-Отеческой письменности [Текст] / Киприан (Керн). М., 1995.

*Константин (Горянов), еп.* Религиозно-философская антропология Виктора Несмелова [Текст] / Константин (Горянов) // Православное учение о человеке: избр. ст. М., 2004.

*Мартынов А.* Учение св. Григория еп. Нисского о природе человека [Текст] / А. Мартынов. М., 1886.

*Немесий Эмесский.* О природе человека [Текст] / Немесий Эмесский. М., 1996.

*Несмелов В. И.* Наука о человеке [Текст]: в 2 т. / В. И. Несмелов. Репр. изд. СПб., 2000. Т. 1–2.

*Никольский А.* Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России [Текст] / А. Никольский // Вера и разум. 1907. № 2–5, 9.

*Пинчук В. Ю.* Метафизические основания субстанциональности человеческой души в русском духовно-академическом теизме XIX века [Текст] / В. Ю. Пинчук // Проблемы славянской культуры и цивилизации: материалы 5-й Междунар. науч.-метод. конф. Уссурийск, 2003.

*Пинчук В. Ю.* Метафизическое учение о «сердце» человека в русской духовно-академической философии XIX – начала XX веков [Текст] / В. Ю. Пинчук // Гуманит. исслед. 2004. № 7.

*Пинчук В. Ю.* Теоретические доказательства бессмертия души человека в православной духовно-академической философии XIX века

[Текст] / В. Ю. Пинчук // Проблемы славянской культуры и цивилизации: материалы 6-й Междунар. науч.-метод. конф. Уссурийск, 2004.

*Пич Р.* Критическое рассмотрение П. Д. Юркевичем философии Канта [Текст] / Р. Пич // Вопр. философии. 2002. № 7.

*Пишун С. В.* Духовно-академический теизм и православные иерархи XIX в.: от теологии к религиозно-философскому умозрению [Текст] / С. В. Пишун // Проблемы славянской культуры и цивилизации: материалы 6-й Междунар. науч.-метод. конф. Уссурийск, 2004.

*Пишун С. В.* Метафизические основания системы «трансцендентального монизма» В. Д. Кудрявцева-Платонова (опыт реконструкции) [Текст] / С. В. Пишун // Гуманит. исслед. 1999. № 3.

*Пишун С. В.* Содержание и смысл философского знания в интерпретации представителей киевской школы духовно-академического теизма середины XIX в. [Текст] / С. В. Пишун // Гуманит. исслед. 2004. № 7.

*Пишун С. В.* Формирование философской школы в Московской духовной академии [Текст]: Ф. А. Голубинский / С. В. Пишун // Гуманит. исслед. 2002. № 6.

*Плеснер Х.* Ступени органического и человек. Введение в антропологию. [Текст] / Х. Плеснер // Проблема человека в западной философии: переводы. М., 1988.

*Русская философия* [Текст]: энцикл. / сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков; под общ. ред. М. А. Маслина. М., 2007.

*Сервера Эстиноза А.* Кто есть человек? [Текст] / А. Сервера Эстиноза // Проблема человека в западной философии: переводы. М., 1988.

*Смирнов К. А.* Имманентная философия христианства [Текст]: о М. М. Тарееве / К. А. Смирнов. Петроград, 1914.

*Соловьев В. С.* О философских трудах П. Д. Юркевича [Текст] / В. С. Соловьев // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.

*Стрельцова Г. Я.* Метафизика сердца [Текст] / Г. Я. Стрельцова // Паскаль и европейская культура. М., 1994.

*Тареев М. М.* Живые души [Текст]: очерк нравственных сил современной России / М. М. Тареев. Сергиев Посад, 1908.

*Тареев М. М.* Жизнь и учение Христа [Текст]. Ч. 1: Философия евангельской истории / М. М. Тареев. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1903.

*Тареев М. М.* Жизнь и учение Христа [Текст]. Ч. 2: Вера и жизнь по Евангелию / М. М. Тареев. Сергиев Посад, 1908.

*Тареев М. М.* Из истории этики. Социализм. Научный социализм: его экономическое учение [Текст] / М. М. Тареев. Сергиев Посад, 1913.

*Тареев М. М.* Из истории этики. Социализм: нравственность и хозяйство [Текст] / М. М. Тареев. М., 1912.

*Тареев М. М.* Испытание Богочеловека как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа в связи с историей дохристианских религий и христианской церкви. М., 1892.

*Тареев М. М.* Истина и символы в области духа [Текст] / М. М. Тареев. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1905.

*Тареев М. М.* Истинное пастырство и живая проповедь [Текст] / М. М. Тареев // Странник. 1902. № 10.

*Тареев М. М.* Можно ли считать нравственность только неминуемым продуктом общественных инстинктов? [Текст] / М. М. Тареев // Вера и разум. 1909. № 1.

*Тареев М. М.* Новое богословие [Текст] / М. М. Тареев. Сергиев Посад, 1916.

*Тареев М. М.* О цели и смысле жизни [Текст] / М. М. Тареев. М., 1909.

*Тареев М. М.* Основы христианства [Текст]: в 5 т. / М. М. Тареев. Сергиев Посад, 1908–1910. Т. 1–5.

*Тареев М. М.* Проповедь как живое слово [Текст] / М. М. Тареев // Странник. 1902. № 1.

*Тареев М. М.* Религиозный синтез в философии Вл. Соловьева [Текст] / М. М. Тареев // Христиан. чтение. 1908. № 1.

*Тареев М. М.* Современность и народность проповеди [Текст] / М. М. Тареев // Странник. 1901. № 10.

*Тареев М. М.* Теория исторического материализма [Текст] / М. М. Тареев // Христиан. мысль. 1917. № 2.

*Тареев М. М.* Философия евангельской истории. Жизнь Иисуса Христа – Слава Божия [Текст] / М. М. Тареев. М., 1902.

*Тареев М. М.* Философия жизни (1891–1916) [Текст] / М. М. Тареев. Сергиев Посад, 1916.

*Тареев М. М.* Христианская философия [Текст] / М. М. Тареев. М., 1917.

*Туберовский А. М.* Концепция Несмелова [Текст] / А. М. Туберовский // Воскресение Христово. СПб., 1916.

*Фарре Л.* Философская антропология [Текст] / Л. Фарре // Это человек: антология. М., 1995.

*Хоружий С. С.* Неопатристический синтез и русская философия [Текст] / С. С. Хоружий // Вопр. философии. 1994. № 5.

*Хоружий С. С.* Образ человека в православном подвижничестве [Текст] / С. С. Хоружий // Культура и будущее России: череповец. чтения 1991–1992 гг. М., 1992.

*Хоружий С. С.* Сердце и ум [Текст] / С. С. Хоружий // Моск. психотерапевт. журн. 1992. № 1.

*Хоружий С. С.* Человек и его назначение по учению православных подвижников [Текст] / С. С. Хоружий // Философская и социологическая мысль. Киев, 1991.

*Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. [Текст] / И. В. Цвык. М., 2002.

*Цвык И. В.* Религиозно-философская система В. Д. Кудрявцева-Платонова [Текст] / И. В. Цвык. М., 1997.

*Шелер М.* Избранные произведения [Текст] / М. Шелер; пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинина, А. Ф. Филиппова; под ред. А. В. Денежкина. М., 1994.

*Шелер М.* Положение человека в космосе [Текст] / М. Шелер // Проблема человека в западной философии: переводы. М., 1988.

*Шпет Г. Г.* Философское наследие П. Д. Юркевича [Текст]: к сорокалетию со дня смерти / Г. Г. Шпет // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.

*Юркевич П. Д.* Будущность звуковой методы [Текст] / П. Д. Юркевич // Журн. М-ва нар. просвещения. 1872. № 3.

*Юркевич П. Д.* Идеи и факты из истории педагогики [Текст] / П. Д. Юркевич // Журн. М-ва нар. просвещения. 1870. № 9, 10.

*Юркевич П. Д.* Идея [Текст] / П. Д. Юркевич // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.

*Юркевич П. Д.* Из науки о человеческом духе [Текст] / П. Д. Юркевич // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.

*Юркевич П. Д.* Материализм и задачи философии [Текст] / П. Д. Юркевич // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.

*Юркевич П. Д.* Общие основания методики [Текст] / П. Д. Юркевич // Пед. сб. 1865. Кн. 13.

*Юркевич П. Д.* План и силы первоначальной школы // Журн. М-ва нар. просвещения. 1870. № 3, 4.

*Юркевич П. Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта [Текст] / П. Д. Юркевич // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.

*Юркевич П. Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия [Текст] / П. Д. Юркевич // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.

*Юркевич П. Д.* Чтения о воспитании [Текст] / П. Д. Юркевич. М., 1865.

*Юркевич П. Д.* Язык физиологов и психологов [Текст] / П. Д. Юркевич // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.

## Оглавление

Введение .....	3
Методологические установки науки о человеке П. Д. Юр- кевича.....	9
Философская антропология В. И. Несмелова.....	31
Антропологические идеи М. М. Тареева .....	68
Диалог религии и естествознания: методологические установки С. С. Глаголева при исследовании проблемы человека .....	112
Заключение .....	132
Библиографический список .....	135

Научное издание

*Ершова Марьяна Анатольевна*

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ  
РУССКОЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ:  
ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

Монография

Редактор Е. А. Ушакова  
Компьютерная верстка Н. А. Упениной

Подписано в печать 03.09.08. Формат 60×84/16. Бумага для множ. аппаратов.  
Усл. печ. л. 8,5. Уч.-изд. л. 8,8. Тираж 100 экз. Заказ № .  
Издательство ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-  
педагогический университет». Екатеринбург, ул. Машиностроителей, 11.

---

